

باشراف الشيخ أبي الحسن علي الرملي

تفريغ جميع دروس

«قواعد الأصول ومعاقد الفصول»

شرح الشيخ «أبي جلال رياض القريوتي» حفظه الله

المستوى الثاني

الدرس الأول من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الأول** لشرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

وبعد أن منّ الله علينا بشرح الورقات لإمام الحرمين الجويني رحمه الله تعالى فقد وقع اختيار الشيخ حفظه الله تعالى على متنٍ آخر أكثر تفصيلاً من متن الورقات وهو مع هذا مختصر أيضاً ولكنه يكاد يغطي معظم المباحث في أصول الفقه، وهو مع اختصاره سلس العبارة جيد الترتيب فهو مناسب لمثل هذه المرحلة من الطلب، ألا وهو متن قواعد الأصول ومعاقد الفصول للشيخ صفي الدين القطيعي الحنبلي فهو متن من متون الحنابلة، والمتن الذي مر معنا قبل؛ متن الورقات فهو من متون الشافعية.

وقبل أن نشرع في المتن نقدّم مقدمات عن المؤلف وعن المتون -متون الحنابلة- وعن هذا المتن وبعض الأمور الأخرى.

والمؤلف رحمه الله تعالى هو صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي، ونجد ترجمته في عدد من كتب الرجال أهمها «**ذيل طبقات الحنابلة**» لابن رجب، «**الدرر الكامنة**» لابن حجر وغيرها.

وُلِد رحمه الله تعالى ببغداد فدرس على عدد من علمائها ثم رحل وطلب العلم في دمشق ومكة وغيرهما فلقي شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى وبينهما مراسلات وقد رثا شيخَ الإسلام ابنَ تيمية رحمهما الله تعالى، وقد صنف تصانيف عديدة منها كتابه: «**تحقيق الأمل في**

علمي الأصول والجدل» وقد اختصره في هذا المتن الذي بين أيدينا وهو قواعد الأصول ومعاقد الفصول.

وتوفي رحمه الله تعالى سنة سبعمائة وتسعٍ وثلاثين من الهجرة في بغداد، فجزاه الله تعالى خيراً ورحمه الله تعالى.

والمقدمة الثانية: في كتب أصول الفقه، والذي سيمر معنا أن المؤلف يذكر بعض أسماء علماء الحنابلة في ثنايا هذا المتن فلعلنا نمر سريعاً على أهم مؤلفات الحنابلة والتي سيذكرها فيما بعد أو سيذكر مؤلفها فيما بعد في هذا المتن، وإنما نذكر هذا من باب العلم بالشيء واعتباره كمقدمة للذين سيذكرهم فيما بعد ولعلنا نترجم لبعضهم في ثنايا الشرح ولكن باختصار شديد.

ومن أهم مؤلفات الحنابلة في أصول الفقه: «**رسالة في أصول الفقه**» للعُكبُري أبو علي الحسن بن شهاب العكبري، و«**العدة في أصول الفقه**» لأبي يعلى القاضي، و«**التمهيد في أصول الفقه**» للكلوذاني، و«**الواضح**» لابن عقيل.

ومن أهمها «**روضة الناظر وجنة المناظر**» صاحب هذا الكتاب هو ابن قدامة المقدسي؛ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة وهو ذاته صاحب «**عمدة الفقه**» و«**الكافي**» و«**المغني**» و«**لمعة الاعتقاد**» و«**المقنع**» وأصل هذا الكتاب كما قلنا هو كتاب «**المستصفى**» للغزالي، فاختصره ابن قدامة رحمه الله تعالى وهذّبه في هذا الكتاب «**روضة الناظر وجنة المناظر**».

وأيضاً من الكتب المشهورة: «**مختصر روضة الناظر**» للطوفي، وكذلك «**أصول الفقه**» لابن مفلح، و«**التحرير**» للمرداوي ولعله من أشهرها وهو ذاته الذي اختصره ابن النجار في «**مختصر التحرير**» الذي سماه «**الكوكب المنير**» ثم شرحه في كتابه «**شرح الكوكب المنير**»، وكذلك من كتب الحنابلة «**غاية السول إلى علم الأصول**» لابن عبد الهادي رحمه الله تعالى.

أما هذا المتن الذي بين أيدينا: «**قواعد الأصول ومعاقد الفصول**» فهو كتاب اختصره المؤلف صفي الدين البغدادي رحمه الله تعالى من كتابه -كما ذكرنا- «**تحقيق الأمل في علمي الأصول والجدل**» وسيذكر هذا في مقدمته، وقد أشاد بهذا الكتاب عدد من أهل العلم قديماً

وحديثاً، وعدّه ابن بدران من أنفع المتون في أصول الفقه وذلك لوضوح عبارته وحسن ترتيبه وتركيزه على مسائل أصول الفقه وقلة المباحث المتعلقة بعلم الكلام.

وذكر أحد محققي هذا المتن أنه وقع اختيار الشيخ محمد بن إبراهيم -سماحة مفتي المملكة في زمانه- وقع اختياره على هذا المتن ليكون مقرراً دراسياً على طلاب المعاهد العلمية التابعة له، وهذا يدل على أهمية هذا المتن.

وقد كان مقرراً معنا في معهد الدين القيم أن نشرح «**لب الأصول**» لزكريا الأنصاري ولكن الشيخ علي الرملي حفظه الله تعالى وبعد مشورة بعض طلبة العلم قرر أن نشرح هذا المتن «**قواعد الأصول**» لعدة أسباب، منها:

- أن هذا المتن متوسط يصلح للمبتدئ أما «**لب الأصول**» فهو نوعاً ما أطول من قواعد الأصول لاحتوائه على مسائل لا طائل منها.
- ثم أن هذا المتن يتجاهل مؤلفه ذكر المسائل الكلامية والمقدّمات المنطقية الموجودة في «**لب الأصول**» والتي لا طائل منها في علم الأصول، وفعله هذا دليل على سلامة عقيدته رحمه الله تعالى وحسن مسلكه.
- ثم إن هذا المتن هو أسهل عبارة وبعيد عن التعقيد بعكس لب الأصول الذي يُعرَف بوعورة الألفاظ وصعوبة عبارته مما يتطلب من الطالب المزيد من الوقت في النظر والتأمل والبحث عن المعاني الصعبة.
- وكذلك المؤلف رحمه الله تعالى أحسن في ترتيب الأبواب والأقسام في هذا المتن بشكل طيب يساعد طالب العلم على ربط المواضيع بعضها ببعض بسهولة ويُسر ومثل هذا يسهل على طالب العلم تلقي المعلومة وفهمها.

أما بالنسبة لـ«**لب الأصول**» فمن أراد التوسع ودراسة لب الأصول فقد شرحها شيخنا الشيخ علي الرملي حفظه الله تعالى شرحاً ميسراً فكّ ألغازه وصعوبة عباراته بشرح ميسر، وهذا الشرح مُسجَّل وموجود في موقع الشيخ حفظه الله تعالى، لذلك من أراد التوسع في أصول الفقه بعد أن ينهي مرحلة التأصيل فله سماع دروس الشيخ فيما بعد.

وهذا المتن فهو مطبوع ومتوفر في المكتبات وقد وقفت على طبعتين له: الأولى بتحقيق الدكتور علي عباس الحكمي والأخرى حديثة بتحقيق الدكتور أنس اليتامى والدكتور عبد العزيز العيدان، وهذه النسخة الحديثة لعلها أقل سقطاً وأدق من النسخة الأولى مع أن النسخة الأشهر هي نسخة الدكتور علي عباس الحكمي لأنها كانت لفترة هي المحققة الموجودة، والذي سأعتمده في هذا الشرح هي النسخة الحديثة تحقيق الدكتور أنس اليتامى والدكتور عبد العزيز العيدان.

أما شرح هذا المتن فقد شرحه عدد كبير من أهل العلم، وممن شرح هذا الكتاب الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى ولكنه غير مكتمل؛ شرحه غير مكتمل وهو مطبوع، وقد شرحه كذلك الشيخ سعد الشثري حفظه الله تعالى والدكتور عبد الله الفوزان.

وسأعتمد في شرحي على عدد من الكتب منها هذه الشروحات وشرح شيخنا علي الرملي للب الأصول إذ كنت قد لخّصته أثناء الدراسة عليه، وكذلك سأعتمد على بعض كتب الحنابلة الموسعة في أصول الفقه مثل «**روضة الناظر**» و«**شرح الكوكب المنير**» وكذلك كتب غيرهم مثل «**مذكرة أصول الفقه**» للشنقيطي رحمه الله تعالى.

إلا أن الشرح بإذن الله تعالى لن يكون مفصّلاً بشكل طويل بل سيكون بإذن الله مناسباً لطالب العلم المبتدئ والمتوسط، وإذا مررنا على مسألة مرّت معنا في الورقات فإننا لن نسهب فيها كثيراً ولكن سنمر عليها بشكل أسرع مما كنا عليه في الورقات وذلك حتى نأتي على المادة بأكملها بإذن الله تعالى، إذاً لن نتركها بل سنمر عليها بشكل أسرع من المواضيع أو المسائل الجديدة التي ستمر معنا هنا.

وبقي أن نذكر أن شرح هذا المتن سيكون على قسمين الأول سنشرحه في هذه المرحلة وهي المرحلة الثانية ثم نكمل القسم الثاني منه في المرحلة التي بعدها وهي المرحلة الثالثة من الدراسة في معهد الدين القيم، والذي أرجوه من طلبة العلم أن تكون أسئلتهم المرسلة إلي متعلقة بالدروس التي تمرّ معنا وألا يستبقوا الأحداث، وذلك أن الأسئلة كثيرة ويصعب الإجابة عليها إلا بنوع من التنظيم -بارك الله فيكم.

والآن فنبدأ بمتن الشيخ رحمه الله تعالى، قال العلامة الشيخ صفي الدين القطيعي رحمه الله تعالى:

«بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.. أَحْمَدُ اللهَ عَلَى إِحْسَانِهِ وَ إِفْضَالِهِ، كَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِهِ وَعِزِّ جَلَالِهِ، وَأُصَلِّي عَلَى نَبِيِّهِ الْمُكَمَّلِ بِإِرْسَالِهِ، الْمُؤَيَّدِ فِي أَقْوَالِهِ وَ أَفْعَالِهِ، وَعَلَى جَمِيعِ صَحْبِهِ وَآلِهِ.

هَذِهِ «قَوَاعِدُ الْأُصُولِ وَمَعَاقِدُ الْفُصُولِ» مِنْ كِتَابِيَ الْمُسَمَّى بِـ: «تَحْقِيقِ الْأَمَلِ» مُجَرَّدَةً عَنِ الدَّلَائِلِ، مِنْ غَيْرِ إِخْلَالٍ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَسَائِلِ؛ تَذْكِرَةً لِلطَّالِبِ الْمُسْتَبِينِ، وَتَبْصِرَةً لِلرَّاغِبِ الْمُسْتَعِينِ، وَبِاللهِ أَسْتَعِينُ وَعَلَيْهِ أَتَوَكَّلُ وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ الْمُعِينُ».

بدأ المؤلف كتابه بالبسملة وهو الأمر الذي مر معنا في الورقات وهو كذلك في غيرهما من مؤلفات، وكما بيّنّا في الورقات فالعلماء يبدؤون بهذا اقتداءً بكتاب الله تعالى واقتداءً بسنة رسوله ﷺ في مراسلاته كما هو ثابت في الصحيحين من حديث ابن عباس عن أبي سفيان رضي الله عنهما.

و«**بسم الله**»:

جار ومجرور متعلق بمحذوف يقدَّر فعلاً أو اسماً، ويُقدَّرُ بحسب مناسبته للمقام، فهنا كأن المؤلف يقول: بسم الله أكتب أو بسم الله كتابتي.

و«**الله**»:

لفظ الجلالة هو من الأسماء التي تختص بالله سبحانه فلا يسمى به غيره مثل غيره من الأسماء التي يختص بها سبحانه كالرحمن والخالق والخلاق والرزاق وغيرها.

و«**الرحمن**» و«**الرحيم**»:

اسمان مشتقان من الرحمة على وجه المبالغة وقد اختُلِفَ في التفريق بينهما على أقوال بين العلماء ومن أراد التفصيل فعليه بتفسير ابن كثير في تفسيره لسورة الفاتحة يفصِّل نوعاً ما

وأيضاً نرجع إلى ما ذكرناه في الورقات بهذا الخصوص.

وقال المؤلف: «أَحْمَدُ اللهَ عَلَى إِحْسَانِهِ وَ إِفْضَالِهِ»

بعد أن بدأ بالبسملة ثنّى رحمه الله تعالى بالحمدلة وهذا أيضاً اقتداءً بالقرآن الكريم كما في سورة الفاتحة، افتُتِحَتْ بالبسملة ثم بالحمدلة.

و«**الحمد**» لغةً هو: نقيض الذم، وهو الثناء، وحمد الله هو الثناء عليه والذكر بالجميل على جهة التعظيم وهو الاعتراف للمحمود بصفات الكمال مع محبته وتعظيمه، الحمد: هو الاعتراف للمحمود بصفات الكمال مع محبته وتعظيمه، على ما أنعم على عباده من النعم التي لا تحصى، وقد أمرنا الله تعالى بحمده كما في كتابه: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَى﴾ فالحمد لله كثيراً كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه والحمد لله حمداً كثيراً مباركاً به كما يحب ربنا ويرضى على ما أنعم وأكرم وعلى هدايته لنا وعلى إلهامنا حمدَه وشكرَه.

وقوله: «عَلَى إِحْسَانِهِ وَ إِفْضَالِهِ»:

«**الإحسان**» ضد الإساءة ويراد به: الإنعام على الغير، كذلك يراد به: الإحسان في الفعل، فمن الإنعام على الغير قوله تعالى:﴿وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ ومن الإحسان في الفعل كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ أي أبدعه على أفضل صورة.

فالإحسان في العمل أي جعله حسناً، وهذا الذي ذكره هنا هو في حق الله تعالى؛ إحسانه إلينا، أما مقام الإحسان في حق العبد فهو ما ورد في حديث جبريل المعروف عندما قال النبي ﷺ: «**الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك**»، و«**الإفضال**»: الزيادة في الخير، فالفضل الزيادة، قيل: الإفضال والإحسان بمعنى واحد، الله أعلم.

أما قوله: «كَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِهِ وَعِزِّ جَلَالِهِ» أي يعني المؤلف أحمده حمداً كما يليق لكرم وجهه وعز جلاله، وهذا الحمد في الإجمال لأننا في التفصيل لا نحصي الثناء على الله عز وجل، لا أحد يستطيع أن يحصي الثناء على الله عز وجل على التفصيل لعجزنا عنه، ومنه الحديث المروي عن النبي عليه الصلاة والسلام في صحيح مسلم: «**لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك**».

فلهذا قوله: «**كَمَا يَنْبَغِي لِكَرَمِ وَجْهِهِ وَعِزِّ جَلَالِهِ**»

هذا من باب الإجمال وأنه الذي يليق بالله عز وجل لا من باب التفصيل فإننا لا نستطيع أن نحصي الثناء على الله عز وجل.

و«**العز**» لغة: هو القوة والغلبة، والعزة من صفات الله تعالى، والعزيز اسم من أسماء الله تعالى، وهو الذي لا مغالب له ولا مرام لجنابه، وهذا يدل على كمال قهره وغلبته سبحانه، و«**الجلال**»: العظمة والكبرياء.

أما قوله: «**وَأُصَلِّي عَلَى نَبِيِّهِ الْمُكَمَّلِ بِإِرْسَالِهِ**»

«**الصلاة**» لغة: هي الدعاء، والصلاة على النبي ﷺ إما صلاة الله عليه أو صلاة الملائكة وغيرهم عليه.

وأحسن ما قيل في الصلاة على النبي ﷺ هو ما ينقله العلماء مراراً في كتبهم مما رواه البخاري عن أبي العالية الرياحي في صحيحه معلقاً بصيغة الجزم قوله: «**صلاة الله ثناؤه عليه عند الملائكة وصلاة الملائكة الدعاء**» وكذلك غير الملائكة.

كذلك الصلاة من غير الملائكة هي الدعاء، فصلاتهم -الملائكة وغيرهم- على النبي ﷺ هو دعاؤهم له، ودعاؤهم له أي أن يثني الله عليه في الملأ الأعلى كما قال ذلك بعض أهل العلم، وقد اقتصر المؤلف بالصلاة عليه فقط من غير التسليم وزاد بعض المحققين لفظ التسليم من كيسه في بعض النسخ.

والأولى ألا يقتصر على الصلاة عليه فقط أو التسليم فقط بل يؤتى بهما معاً كما ذكر النووي في شرحه على صحيح مسلم امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ ولكن قد اقتصر بعض أهل العلم على الصلاة دون التسليم والله أعلم.

وقوله: «**الْمُكَمَّلِ بِإِرْسَالِهِ**»:

أي أنه كامل ﷺ، وتمام كماله بإرساله للناس كافة، باصطفائه على الخلق، فاصطفاه الله تعالى على الخلق كما ورد في الحديث الصحيح: «**إن الله اصطفى كنانة من ولد إسماعيل واصطفى قريشاً من كنانة واصطفى من قريش بني هاشم واصطفاني من بني هاشم**» كما

هو في صحيح مسلم.

فالنبي ﷺ كامل بأخلاقه وعبادته ومعاملاته وتبليغه الرسالة كما أُمِر، وباصطفاء الله له لتبليغها ﷺ.

وقوله: «**الْمُؤَيَّدِ فِي أَقْوَالِهِ وَ أَفْعَالِهِ**»:

المؤيَّد من رب العالمين، فالمؤيِّد هو الله تعالى، يؤيِّدُهُ في أقواله وأفعاله ﷺ، فأفعاله ﷺ وأقواله حق، حتى في مسائل الاجتهاد فإنه يأتي الوحي بتأييدها إن كانت صحيحة والتي يكون فيها خطأ يأتي الوحي ليصححها كما حصل في قصة أسرى بدر.

وقوله: «**وَعَلَى جَمِيعِ صَحْبِهِ وَآلِهِ**»:

أي وأصلي على جميع صحبه وآله، والصحب هم الصحابة، و«**الصحابي**» هو من لقي النبي ﷺ وآمن به ومات على ذلك، و«**آل الشخص**» هم الذين ينتمون إليه بصلة وثيقة من القرابة أو نحوها.

فلفظ الـ«**آل**» يطلق ويقصد به آل بيت النبي ﷺ المؤمنون منهم؛ من بني هاشم وبني عبد المطلب وزوجاته وذريته، وقد يطلق لفظ الـ«**آل**» ويقصد به جميع من آمن به من أتباعه ﷺ من أهله وذريته والصحابة والتابعين ومن بعدهم.

وبعض أهل العلم على أن لفظ الـ«**آل**» إذا أُفرد في الذكر فإنه يدخل فيه جميع أتباع النبي ﷺ من ذريته وأهله والصحابة ومن بعدهم من المؤمنين وأما إذا اجتمع لفظ الـ«**آل**» مع الصحابة والتابعين فهنا يدخل فيه قرابة النبي ﷺ وذريته وأهله من المؤمنين فقط.

وبعض أهل العلم قال إن أحسن ما قيل في المراد بـ«**آل الرسول**» أنهم أتباعه على دينه هكذا بإطلاق، فإن أُفرد اللفظ فإنه يشمل كافة المؤمنين من أهل السُنَّةِ والجماعة.

وقيل: بل إن ذُكر الـ«**آل**» مع الصحابة والتابعين دخل الصحابة والتابعون أيضاً تحت هذا اللفظ، فيكون هذا من باب عطف الخاص على العام، وأهل العلم على أن عطف الصحابة على الـ«**آل**» هو شعار لأهل السُنَّةِ خلافاً للروافض الذين يصلّون على الـ«**آل**» دون الصحب.

ثم قال: «**هَذِهِ «قَوَاعِدُ الْأُصُولِ وَمَعَاقِدُ الْفُصُولِ» مِنْ كِتَابِيَ الْمُسَمَّى بِـ: «تَحْقِيقِ الْأَمَلِ»**

مُجَرَّدَةً عَنِ الدَّلَائِلِ، مِنْ غَيْرِ إِخْلَالٍ بِشَيْءٍ مِنَ الْمَسَائِلِ».

قوله: «**قواعد**» جمع قاعدة، ولغةً القاعدةُ هي الأساس، قواعد البيت أساساته، وفي الاصطلاح: هي الأحكام الكلية التي تُطبَّق على جزئيات متعددة تحتها، أما لفظ «**الأصول**»: فقد مر معنا الأصول في الورقات وسيمر مرة أخرى لاحقاً، و«**أصول**»: جمع أصل وهو ما يبنى عليه غيره، وفي الاصطلاح يطلق على الدليل الكلي.

والمراد بـ«**قواعد الأصول**» في قوله: «**قواعد الأصول**»

أي: الأحكام الكلية التي تستخدم لاستنباط الأحكام الشرعية العملية، وهذه القواعد هي التي نستفيدها من دراسة علم أصول الفقه بحيث تمكننا من توظيف ما تعلّمناه في الفقه في استنباط الأحكام الشرعية العملية من الأدلة التفصيلية.

ونحن نقول «الأحكام العملية» ولا نقول «الفرعية» لما في ذلك من خلاف في المقصود بالفرعية؛ لأنهم يطلقون مثلاً على الأحكام المتعلقة بالصلاة بأنها «أحكام فرعية» مع أنها من الأركان الخمسة ولا يصح أن يقال عنها فرعية، وهذه التسميات طبعاً أُدخِلَت على العلوم الشرعية من قِبَل أهل الكلام ولذلك فالأولى تركها، لذلك نقول الأحكام الشرعية العملية ولا نقول الفرعية.

وقوله: «**معاقد الفصول**»:

«**معاقد**» جمع مَعقِد: هو موضع العقد، وهو الشد والتوثيق، والمعقد أيضاً هو موضع العقد والاتفاق، والمَعقِد: المِفصَل،

و«**الفصول**» جمع فصل: وهو الحاجز بين الشيئين، وفي الاصطلاح: هو اسم لجملة من المسائل وأنواعها، والفصل قطعة من الباب والباب قطعة من الكتاب، وهذا كله أغلبي كما مر معنا في الورقات.

وكأن المؤلف رحمه الله تعالى يعني بذلك أنه رَتَّبَه في فصول ثم جمعها ووثقها بعضَها ببعض، رتَّبها بشكل منتظم ومتوافق ليسهل الفهم، فالله تعالى أعلم بمراده.

ثم بَيَّنَ رحمه الله تعالى أن هذا المتن مأخوذ من كتابه «**تحقيق الأمل في علمي الأصول**

والجدل» إلا أنه جرَّده من الدلائل، و«**الدلائل**» جمع دليل، فكان هذا المتن مجرّداً من الدلائل طلباً للاختصار، فلم يذكر الأدلة ولم يسهب في الاستدلال، ولكنه قال: «**من غير إخلال بشيء من المسائل**»، أي أنه مع أنه جرد المتن من الدلائل لكنه حافظ على ذكر المسائل التي لا بد منها حتى نفهم هذا العلم، فربما اقتصر على ذكر الراجح من الأقوال في بعض الأحيان مع أنه في أحيان كثيرة كما سيمر معنا يذكر الآراء في بعض المسائل.

وقال: «**تَذْكِرَةً لِلطَّالِبِ الْمُسْتَبِينِ، وَتَبْصِرَةً لِلرَّاغِبِ الْمُسْتَعِينِ**»:

«**تذكرة**» أي حتى يذكر هذا الطالب المستبين، والمستبين هو الذي يطلب البيان أو الذي تبيَّنَ العلم، فهو بمثابة التذكير له، و«**تبصرة**»: أي ليبصّر الراغب المستعين فيوضح له ويفهمه، و«المستعين» هو الذي يحتاج إلى العون في الطلب.

فكأن معنى كلامه رحمه الله تعالى أن هذا المتن هو متنٌ مفيدٌ لطالب العلم المتوسط الذي حصّل شيئاً من هذا العلم فيحتاج للتذكير وأنه كذلك مفيد لطالب العلم المبتدئ والذي يحتاج إلى العون لنيل شيء من هذا العلم.

ثم قال: «**وَبِاللهِ أَسْتَعِين**»:

و«**الاستعانة**» طلب الإعانة، وقدّم اسم الجلالة الله على الفعل وهذا أسلوب في اللغة يفيد الحصر فكأنه يقول: لا أستعين إلا بالله، وبالله أستعين، قدّم المفعول على الفعل ليفيد الحصر فكأنه يقول لا أستعين إلا بالله، فلعله تمثل بقوله تعالى: ﴿**وإياك نستعين**﴾ فتقديم المفعول يفيد الحصر والقصر.

وقال: «**وَعَلَيْهِ أَتَوَكَّلُ**»:

والتوكل هو عبادة قلبية لكن لا بد من فعل الأسباب حتى لا يصير تواكلاً، «**التوكل**»: تفويض الأمور إلى الله والاعتماد عليه في جعل السبب مؤثراً، وليس أن الأمر كله من السبب بل التوكل هو تفويض الأمور إلى الله والاعتماد عليه في جعل السبب مؤثراً.

وكذلك قَدَّم «**عليه**» على الفعل

«**أتوكل**» ليفيد الحصر كذلك، فكأنه يقول لا أتوكل إلا على الله، ودليل التوكل في قوله

تعالى: ﴿وَعَلَى اللهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾، ﴿وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُون﴾.

ثم قال: «**وَهُوَ حَسْبِي وَنِعْمَ الْوَكِيلُ الْمُعِينُ**»

و«**الحسب**»: هو الكافي، أي الله تعالى هو الذي يكفيني كل شيء كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾، «**حسبي**»: أي هو الذي يكفيني كل شيء -الله تعالى، «**ونِعمَ**»: نِعمَ فعلٌ ماضٍ جاء للمدح، «**الوكيل**»: هو المعتمَد عليه وهو الله وهو الموكول إليه أمر عباده، و«**المعين**»: هو الذي يعين عباده، ونكتفي بهذا القدر وفي المرة القادمة بإذن الله نبدأ بتعريف أصول الفقه بإذن الله تعالى،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثاني من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الثاني** لشرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، وقد وصلنا في الكلام إلى تعريف أصول الفقه حيث قال المؤلف رحمه الله تعالى:

«**أُصُولُ الْفِقْهِ: مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الْفِقْهِ إِجْمَالًا، وَكَيْفِيَّةِ الِاسْتِفَادَةِ مِنْهَا، وَحَالِ الْمُسْتَفِيدِ؛ وَهُوَ الْمُجْتَهِدُ، وَالْفِقْهُ: الْفَهْمُ.**

وَاصْطِلَاحًا: مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ.

وَالْأَصْلُ: مَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ، فَأُصُولُ الْفِقْهِ: أَدِلَّتُهُ.

وَالْغَرَضُ مِنْهُ: مَعْرِفَةُ كَيْفِيَةِ اقْتِبَاسِ الْأَحْكَامِ، وَالْأَدِلَّةِ، وَحَالِ الْمُقْتَبِسِ، وَذَلِكَ ثَلَاثَةُ أَبْوَابٍ»

وقوله رحمه الله تعالى: «**أُصُولُ الْفِقْهِ: مَعْرِفَةُ دَلَائِلِ الْفِقْهِ إِجْمَالًا، وَكَيْفِيَّةِ الِاسْتِفَادَةِ مِنْهَا، وَحَالِ الْمُسْتَفِيدِ ؛ وَهُوَ الْمُجْتَهِدُ**»

هذا هو تعريف أصول الفقه باعتباره علَماً أو باعتباره لقباً أو اسماً، وهذا التعريف فيه اختلاف عما درسناه في الورقات حيث قلنا أن أصول الفقه هو: أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد.

ففَرْقٌ أن تقول: «**أدلة الفقه الإجمالية**»، وأن تقول: «**معرفة أدلة الفقه الإجمالية**»، والشيخ هنا قال: «**معرفة دلائل الفقه**»، والقول الأول الذي مرّ معنا: «**أدلة الفقه الإجمالية**»

يعني أن أصول الفقه هي الأدلة ذاتها وهذا هو قول الجمهور ومن أدلتهم هو اعتبار المعنى اللغوي للأصول حيث قلنا أن الأصل ما ينبني عليه غيره وعليه فأصول الفقه يقصد بها الأدلة نفسها.

وكذلك قالوا بأن هذه الأدلة تسمى أصولاً ولو لم تُعلَم فاسم أصول الفقه لا ينتفي عنها وإن لم يعلمها أو يعرفها أحد، فيُقال: «أدلة»، ولا يُقال: «معرفة الأدلة»، يعني سواء عرفها أم لم يعرفها أحد فإنها تسمى أصولاً فلا داعي لأن نقول: «معرفة أدلة الفقه»، بل نقول: «أدلة الفقه»، هذه هي حجة من يقول بالتعريف أنه أدلة الفقه الإجمالية.

أما الفريق الآخر الذين قالوا أن أصول الفقه معرفة أدلة الفقه الإجمالية... إلى آخره، قالوا أن الأصول هي موضوع هذا العلم، أي محل البحث في هذا العلم وقالوا: الطب البشري مثلاً موضوعه هو بدن الإنسان وليس أن الطب هو الإنسان، ولذلك قالوا: أصول الفقه هو العلم بالأدلة الإجمالية وليس الأدلة الإجمالية نفسها.

والذي يبدو أن المؤلف رحمه الله تعالى أخذ بالقول الثاني ولم يأخذ بقول الجمهور، وقوله: «**معرفة**»:

«**المعرفة**» تشمل اليقين والظن،

و«**دلائل**»:

هي جمع دليل، و«**الدليل**» هو المرشد للمطلوب كما مر معنا في الورقات، وقد مرّ معنا أن الدليل يشمل ما يفيد الظن وما يفيد القطع، والذي يفيد الظن هو الذي يسميه أهل الكلام الأَمَارَة كما مر معنا، وسيأتي الكلام لاحقاً عن الدليل بشيء من التفصيل.

وقوله: «**إجمالاً**»:

أي الأدلة الإجمالية وهي التي لا تختص بمسألة معينة كما مرَّ معنا: الكتاب والسُنَّة والإجماع وغير ذلك.

«**وَكَيْفِيَّةِ الِاسْتِفَادَةِ مِنْهَا**»:

أي معرفة كيفية الاستفادة من هذه الدلائل الإجمالية وذلك بمعرفة دلالات الألفاظ وشروط الاستدلال، وهذا مَرَّ معنا أيضاً، ومعرفة دلالات الألفاظ مثل معرفة العام والخاص والمجمل والمبين والظاهر والمؤول والناسخ والمنسوخ والأمر والنهي وما إلى ذلك.

أما شروط الاستدلال فمثل معرفة كيفية حمل المطلق على المقيد وحمل العام على الخاص والترجيح بين الأدلة وما إلى ذلك، وكذلك منها القواعد المتعلقة بعلم دلالة الألفاظ مثل قاعدة: الأمر للوجوب، والنهي للتحريم، وتقديم النص على الظاهر والمتواتر على الآحاد وغيرها.

وقال رحمه الله تعالى: «**وَحَالِ الْمُسْتَفِيدِ؛ وَهُوَ الْمُجْتَهِدُ**»:

قرّر أن المستفيد هو المجتهد أو المفتي كما مر معنا لأنه هو صاحب الآلة والقادر على الاستدلال، فيستفيد الأحكامَ بأدلتها، و«**معرفة حاله**»: أي معرفة من هو، والشروط الواجب توفرها فيه، وتمييزه عمّن ليس بأهلٍ للاجتهاد، وقلنا عند الكلام عن المجتهد لا بد أن نتكلم عن المقلد والتمييز بينهما.

ثم قال: «**والفقه الفهم**»:

هذا لغة، الفقه هو الفهم كما مر معنا أيضاً في الورقات، والذي نلاحظه أنه بدأ بتعريف أصول الفقه باعتباره لقباً قبل أن يتكلم عن تعريف أصول الفقه باعتبار مفرديه، وعادة الأصوليين العكس، أي يبدأون بتعريف أصول الفقه باعتبار مفرديه ثم يعرّفون أصول الفقه باعتباره لقباً أو اسماً، وكذلك بدأ هنا بالكلام عن الفقه وهو المفرد الثاني وأخر الكلام عن المفرد الأول وهو الأصول.

وهذا مسلك عند بعض الأصوليين أن يبدأوا بتعريف المضاف إليه قبل المضاف، قالوا لأنك لن تعرف المضاف حتى تعرف ما يضاف إليه، يعني نقول أصول الفقه فلن نعرف ما المقصود بالأصول إلا بمعرفتنا المضاف إليه أي الفقه، أصول الفقه.

وقوله: «**الفقه الفهم**»

كما قلنا هذا لغة ومنه قوله تعالى: ﴿**قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفْقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ**﴾ وكذلك قوله

تعالى: ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ وقد قيل أن «**الفقه**» هو دقة الفهم، يعني ليس هو مجرد الفهم بل هو دقة الفهم.

وعلى هذا ليس كل من يفهم يسمى فقيهاً، لا بد أن يكون عنده دقّة فهم، وقالوا أيضاً «**الفقه**» هو فهم غرض المتكلم من كلامه، وعلى هذا لا يعد من لم يفهم غرض المتكلم من كلامه فقيهاً.

ثم قال: «**وَاصْطِلَاحًا: مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ**»،

و«**المعرفة**» كما قلنا تشمل اليقين -وهو العلم- والظن؛ لأن من الأحكام ما يكون إدراكها يقينياً مثل وجوب الصلاة ومنها ما يكون إدراكها ظنياً.

وقوله: «**أحكام الشرع**»:

خرج بذلك أنواع الأحكام الأخرى، وقد مَرَّ معنا أن الأحكام إما أن تكون أحكاماً عقلية أو عادية أو حِسِّيَّة، فبقولنا: «**أحكام الشرع**» بإضافة الشرع إلى الأحكام يخرج بذلك الأحكام العقلية والعادية والحسِّيَّة كما مر معنا.

وقوله: «**المتعلقة بأفعال العباد**»:

«**أفعال العباد**»: يدخل في ذلك عدة أنواع، يدخل في أفعال العباد الاختيارية أنواع، عندما نقول أفعال العباد نقصد بذلك عدة أنواع من أفعال العباد الاختيارية وهي:

١- الفعل الصريح، مثال ذلك: الصلاة هو فعل صريحٌ واضحٌ.

٢- القول أو فعل اللسان: يندرج أيضاً تحت أفعال العباد، ودليل ذلك في قوله تعالى: ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ﴾ «زخرف القول»، «لو شاء ربك ما فعلوه»، هذا دليل على أن القول فعل.

٣- ويدخل في ذلك أيضاً في هذه الأفعال الاختيارية: الترك، فالترك فعلٌ، ودليل ذلك في قوله تعالى: ﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السُّحْتَ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ لبئس ما كانوا يصنعون، فهذا دليل على أن الترك هنا فعلٌ

وكذلك في قوله تعالى: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ ما هذا

الذي كانوا يفعلونه؟ لا يتناهون عن منكر فعلوه، تَركوا هذا، فهذا فعلٌ بدليل قوله تعالى في هذه الآية، وأيضاً في قوله تعالى: ﴿يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾ وأيضاً في الحديث الصحيح: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**»، فترْكُ الأذى، ترك أذى المسلمين فعلٌ، فهذه أدلة على أن الترك فعل

٤- العزم المصمَّم على الفعل، ودليل ذلك قوله ﷺ من حديث أبي بكرة رضي الله عنه إذ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار**» فقلت: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال: «**إنه كان حريصاً على قتل صاحبه**»، هذا دليل على إدخال العزم المصمم على الفعل في الأفعال الاختيارية للعباد

*** إذاً هي أربعة أنواع:**

- الفعل الصريح
- القول الذي هو فعل اللسان
- الترك الذي هو فعل الكف
- العزم المصمم على الفعل

لهذا بقوله: «**المتعلقة بأفعال العباد**» يدخل في ذلك الأحكام العملية كالصلاة والصيام والزكاة والمعاملات وغيرها، ويخرج بذلك ما يتعلق باعتقاد العباد كالتوحيد والإيمان وبالأسماء والصفات وما إلى ذلك؛ لأن هذه مما يتعلق باعتقاد العباد لا تسمى فقهاً في اصطلاح الأصوليين ولا في اصطلاح الفقهاء.

فمرّ معنا أن اصطلاح الأصوليين أضيق منه في اصطلاح الفقهاء وكلاهما أضيق مما هو في اصطلاح الشرع، لأنه في اصطلاح الشرع يدخل فيه حتى الاعتقاد، ولذلك سموا التوحيد بالفقه الأكبر، ومنه قول النبي ﷺ: «**من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين**».

والأفضل إضافة قيدٍ لهذا التعريف، التعريف الذي ذكره المؤلف عن الفقه في الاصطلاح: «**مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ**» لأن هذا التعريف ليس مانعاً، بمعنى أن هذا التعريف يدخل فيه حتى المقلد الذي اكتسب هذه المعرفة بالتقليد، والمعروف أن المقلد الذي

اكتسب بالتقليد لا يعد فقهاً.

لذلك نضيف لهذا قيد يتعلق باكتسابها من أدلتها التفصيلية، فيصير التعريف: «**معرفة الأحكام الشرعية العملية من أدلته التفصيلية**»، هذا هو اصطلاح الفقهاء، أو نقول: «**مَعْرِفَةُ أَحْكَامِ الشَّرْعِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الْعِبَادِ من أدلتها التفصيلية**»، فبإضافة قيد: «**من أدلتها التفصيلية**» يخرج المقلِّد الذي قد يكتسب هذه المعرفة بالتقليد لأن علمه ليس بفقه.

وقال رحمه الله تعالى: «**وَالْأَصْلُ: مَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ**»

رجع للكلام هنا عن المفرد الأول وهو الأصول ومفردها أصل، والأصل في اللغة هو الأساس، هو ذكره هنا أيضاً بمعناه اللغوي، وقالوا الأصل في اللغة هو الأساس، فأصل كل شيء أساسه، وقالوا: ما منه الشيء، وقالوا: ما تفرّعَ عنه غيره، وقيل غير ذلك، والمؤلف قال: « **مَا يَنْبَنِي عَلَيْهِ غَيْرُهُ**»، فهذا أيضاً في اللغة.

وقوله: «**فَأُصُولُ الْفِقْهِ: أَدِلَّتُهُ**»

أي يقصد به الأدلة الإجمالية، أصول الفقه أدلته أي الإجمالية، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس وغيرها، ومر معنا في الورقات أن الأصل يطلق في الشرع على عدة معانٍ نذكرها هنا سريعاً:

١) الدليل: وهو الذي يريده المؤلف هنا، في التعريف الذي يريده المؤلف هو الدليل، وقلنا أنه ينقسم إلى دليل تفصيلي ودليل إجمالي، وقلنا أن الأدلة الإجمالية هي التي لا تختص بمسألة معينة مثل الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والدليل التفصيلي هو الذي يختص بمسألة معينة مثل الصلاة، ﴿وأقيموا الصلاة﴾ هذا دليل تفصيلي متعلق بمسألة فقهية معينة.

٢) المعنى الثاني الذي قد يطلق عليه هذا اللفظ في الاصطلاح: القاعدة المستمرة، فنقول: إباحة الميتة للمضطر خلاف الأصل، فالأصل التحريم، فإذا أبحناه للمضطر فهذا يكون خلاف الأصل.

٣) المقيس عليه: وهو أحد أركان القياس كما مر معنا وسيمر معنا أيضاً، وأركان القياس هي: الأصل والفرع والعلة والحكم، فالأصل هنا في باب القياس هو المقيس عليه.

٤) ونضيف إلى هذه المعاني التي تعلمناها في الورقات: الاستصحاب: أي استصحاب الأصل، أن الأصل يفيد الاستصحاب، كمن توضأ فصلى الظهر مثلاً ثم دخلت صلاة العصر فشكّ هل انتقض وضوؤه أم لا، نقول: نستصحب الأصل وهو الوضوء فلا نلزمه بالوضوء، فهذا من معاني الأصل في الاصطلاح.

٥) ويطلق أيضاً على الرجحان، كأن نقول: الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، أي أن السامع إذا سمع الكلام فإنه يرجح أن الكلام على الحقيقة لا على المجاز.

ثم قال رحمه الله تعالى: «**وَالْغَرَضُ مِنْهُ: مَعْرِفَةُ: كَيْفِيَّةِ اقْتِبَاسِ الْأَحْكَامِ، وَالْأَدِلَّةِ، وَحَالِ الْمُقْتَبِسِ، وَذَلِكَ ثَلَاثَةُ أَبْوَابٍ**»:

تكلم المؤلف رحمه الله تعالى عن بعض فوائد أصول الفقه فقال: «**مَعْرِفَةُ: كَيْفِيَّةِ اقْتِبَاسِ الْأَحْكَامِ**»

أي كيفية استنباطها من الأدلة على أسس سليمة، وكيف يتم ذلك؟ بمعرفة دلالات الألفاظ كما بيّنّا قبل قليل وشروط الاستدلال، وكذلك من فوائده: معرفة الأدلة الشرعية المعتبرة والتي تُقتَبَس منها الأحكام كالقرآن والسنة والإجماع والقياس، فنعرف بذلك حجّيّتها والمعتبر منها وغير المعتبر التي لا يعول عليها مثل الاستحسان العقلي مثلاً.

«**وحال المقتبس**»:

أي المستفيد: المجتهد أو المفتي، فنعرف من هو المجتهد وما الشروط الواجب توفرها فيه ومن هو المقلد، وهنالك فوائد أخرى لأصول الفقه ذكرناها في أول درس من دروس الورقات ونحن مطالبون بها هنا، لا بد أن نستحضر دائماً فوائد أصول الفقه.

وقوله: «**وذلك ثلاثة أبواب**»:

أي أنه رحمه الله تعالى قد قسّم هذا الكتاب بناءً على هذه الفوائد إلى ثلاثة أبواب وهي ذكرها وستمر معنا الآن:

- الباب الأول في الحكم ولوازمه
- الباب الثاني في الأدلة

- الباب الثالث في الاجتهاد والتقليد

وهذا تقسيمٌ طيبٌ منه رحمه الله تعالى.

قال رحمه الله تعالى: «**الْبَابُ الْأَوَّلُ فِي الْحُكْمِ وَلَوَازِمِهِ: - الْحُكْمُ: قِيلَ فِيهِ حُدُودٌ، أَسْلَمُهَا مِنَ النَّقْضِ وَالِاضْطِرَابِ: أَنَّهُ قَضَاءُ الشَّارِعِ عَلَى الْمَعْلُومِ بِأَمْرٍ مَا، نُطْقًا أَوِ اسْتِنْبَاطًا**»:

قوله: «**في الحكم ولوازمه**»:

لوازمه يقصد بها الأمور التي يترتب وجودها على وجود الحكم، وقالوا هي أركانه؛ أركان الحكم، وهي ثلاثة:

- **الحاكم:** وهو الله.
- **اللازم الثاني هو المحكوم عليه:** وهو الإنسان المكلَّف.
- **والمحكوم فيه:** أي أفعال المكلفين، وقد يقال في بعض الكتب: المحكوم به، والذي نرجّحه: المحكوم فيه.

إذاً هي ثلاثة لوازم: الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم فيه.

وقوله: «**الحكم**»:

«**الحكم**» لغة: المنع والقضاء، فالحكم بالسجن منع للحرية، فتقول: حكمت عليه بشيء أي منعته خلافَه ومنه الحكمة لأنها تمنع صاحبها عن رذائل الأعمال وعن الفساد، واصطلاحاً: قال رحمه الله تعالى: «**قِيلَ فِيهِ حُدُودٌ**»

أي أن هناك تعريفاتٍ كثيرة للحكم.

وظاهر كلامه أنه يكاد ألا يسلم أي من هذه التعريفات من انتقاد العلماء، لذلك قال: «**أَسْلَمُهَا مِنَ النَّقْضِ وَالِاضْطِرَابِ**»،

ثم ذكر التعريف أي أنه اختار أسلم هذه التعريفات أو الحدود من النقض والاضطراب.

والمراد بـ«**النقض**»: أن لا يكون الحد مانعاً، نحن مر معنا أن الحد لا بد أن يكون مانعاً جامعاً، فإذا ذُكر النقض هنا أي أن لا يكون الحد مانعاً، أي أنه من العيوب التي تؤخذ على

كثير من التعريفات كونها غير مانعة، أي يدخل فيها ما ليس من المعرَّف، إذا عرفنا شيئا بتعريف معيَّن ودخل في هذا التعريف أمور لا تنتمي لهذا المعرَّف هذا التعريف لا يكون مانعاً فالمانع هو الذي يمنع من دخول غير المحدود فيه، التعريف إذا كان مانعاً يمنع من دخول ما لا ينتمي لهذا التعريف فيه.

ومراد المؤلف أن أحد عيوب التعريفات أنها يدخل فيها ما لا ينتمي إلى الذي نريد تعريفه فتكون هذه التعريفات غير مانعة فلا تسلم من النقض.

وأما مقصوده بـ«**الاضطرب**» أي كونه غير جامع، الاضطراب كون التعريف أو كون الحد غير جامع، والجامع هو الذي يمنع من خروج ما ينتمي للتعريف منه، فقوله: «**أَسْلَمُهَا مِنَ النَّقْضِ وَالِاضْطِرَابِ**»

أي أمنعها وأجمعها، هذا قصده فيه.

و«**الحدُّ**» لغةً: هو المنع، وسميت الحدود حدوداً لأنها تمنع من العَود في المعصية، ويسمى التعريف حدّاً لأنه يمنع غير أفراد المعرَّف من الدخول ويمنع أفراد المعرَّف من الخروج، يسمى التعريف حدّاً لأنه يمنع غير أفراد المعرَّف من الدخول وهذه هي صفة المانع، وكذلك يمنع أفراد المعرَّف من الخروج وهذه صفة الجامع، وفي الاصطلاح «**الحد**»: هو الوصفُ المحيطُ بموصوفه المميزُ له عن غيره.

ثم قال: «**أَنَّهُ قَضَاءُ الشَّارِعِ عَلَى الْمَعْلُومِ بِأَمْرٍ مَا، نُطْقًا أَوِ اسْتِنْبَاطًا**»:

القضاء بمعنى الحكم اللازم وهذه إحدى معاني القضاء، لأن القضاء له معاني عدة هذه هنا إحداها: الحكم اللازم، ومثال ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ وهذا بمعنى القضاء الشرعي أو الحكم الشرعي هو المقصود هنا.

وقد يُقصَد بالقضاء الحكم الكوني أو الخلق، مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾، والمراد به هنا هو القضاء الذي بمعنى الحكم اللازم، فقضاء الشارع أي حكم الشارع، ويخرج بذلك حكم غيره لقوله تعالى: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ فيخرج بذلك الأحكام

العقلية والعرفية والحسية التي مرّت معنا في الورقات، فالشارع هو الله تعالى فهو الذي شرع لنا الدين.

وقد يطلق الشارع كما سيمر معنا على رسول الله ﷺ، وهذا الإطلاق يكون من باب أنه مبلِّغ عن الله تعالى لا من باب أنه يُبتدَأُ الحكم من عنده، الحكم لله ولكن النبي ﷺ مبلِّغٌ عن الله ومبيِّنٌ لهذه الأحكام.

وقال أنه «قضاء الشارع على المعلوم بأمر ما»،

«المعلوم» قصده هنا بـ«المعلوم»: المكلَّف،

ولكن العلماء قالوا: لفظ المعلوم لا أعمّ منه، قالوا: المعلوم لا أعم منه، أي أن هذا اللفظ يشمل كثيراً من المعلومات التي قد لا تندرج تحت المكلفين، ولكن المؤلف لعله استخدم هذا اللفظ -لفظ المعلوم- حتى يشمل جميع المكلفين الموجودين منهم وقت التشريع والمعدومين، أي الذين لم يوجد بعدُ في وقت الرسالة والتشريع.

وقيل أنه استخدم هذا اللفظ حتى يشمل غير المكلفين بما يتعلق بالأحكام الوضعية لأنه كما مر معنا في الورقات الأحكام الوضعية تتعلق بالمكلفين وغير المكلفين، أما الأحكام التكليفية تتعلق بالمكلفين فقط.

وقوله: «بأمر ما»،

«**الأمر**» هذا مر معنا في الورقات أنه يشمل الطلب والتخيير والوضع، فالطلب: طلب الفعل أو طلب الكف، **طلب الفعل** يشمل الواجب والمندوب كما سيمر معنا، و**طلب الكف** يشمل المحرم والمكروه، أما التخيير فهو المباح، والوضع يشمل الأحكام الوضعية التي مرت معنا وستمر معنا أيضاً.

أما قوله: «نطقاً أو استنباطاً»:

أي أن القضاء أو الأحكام هذه تُفهَم إما بالنص: كتاب الله وسنة النبي ﷺ، أو بالاستنباط، «**نطقاً**»: أي أن حكم الشارع الذي أوجبه على المكلفين قد يكون إيجابه بموجب النص الصريح، مثال ذلك: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾: هذا تحريم بنصٍّ صريحٍ، و«**استنباطاً**»: أي أن

النص على هذا الحكم يكون بالاستنباط مثل الأحكام التي تُستَنبَط بالقياس، فهذه بالاستنباط وليست بالنص.

وتعريف الحكم الشرعي الذي مر معنا في الورقات – التعريف الجامع المانع – وهو تعريف الأصوليين للحكم الشرعي: «**خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً**».فقولهم «خطاب الشرع»: أي خطاب الله تعالى، فيخرج بذلك كما قلنا أي خطاب آخر، وبقولهم «الشرع»: شرع الله، فالله هو الشارع وهو المشرِّع، كما قلنا قد يطلق على الرسول ﷺ مشرع من باب أنه مبلغ عن الله ومبين لأحكامه سبحانه وإلا فالحكم كله لله، قال تعالى :﴿إن الحكم إلا لله﴾، وبذلك يخرج تشريع غير الله، وبقولهم أيضاً في هذا التعريف: «أفعال المكلفين»: يخرج بذلك عدة أمور، عندما نقول خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين يخرج بذلك عدة أمور:

(١) الخطاب الذي يتعلق بذات الله سبحانه وتعالى في القرآن مثلاً قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ هذا خطاب، خطاب الشرع أو خطاب الشارع، ولكنه ليس من باب الأحكام الشرعية فلذلك بإضافة قيد المتعلق بأفعال المكلفين نخرج الخطاب الذي يتعلق بذات الله سبحانه وتعالى.

(٢) كذلك يخرج الخطاب الذي يتعلق بصفاته سبحانه وتعالى كما في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ هذا خطاب، ولكنه يخرج بإضافة هذا القيد: المتعلق بأفعال المكلفين، قيد: المتعلق بأفعال المكلفين يخرج به الخطاب الذي يتعلق بصفات الله تعالى

(٣) كذلك بهذا القيد يخرج الخطاب الذي يتعلق بأفعال الله تعالى، مثل آية في كتاب الله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾ فيخرج بذلك الخطاب المتعلق بالخلق والرزق وما إلى ذلك من أفعاله سبحانه

(٤) وأيضاً يخرج الخطاب الذي يتعلق بذوات المكلفين من طول أو قصر أو جمال ......، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ هذا خطاب، ولكنه يخرج بقيد «المتعلق بأفعال المكلفين» أيضاً

(٥) يخرج أيضاً بهذا القيد الخطاب الذي يتعلق بالجمادات مثل قوله تعالى:﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ

وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً﴾ فهذه جمادات ليست مكلفة فلهذا يخرج الخطاب المتعلق بها من هذا التعريف.

فهذه كلها لا يشملها الحكم الشرعي، وقوله «**أفعال المكلفين**»: الفعل يشمل أفعال العباد الاختيارية كما مر معنا سابقاً وهي الفعل الصريح والقول والترك والعزم المصمم على الفعل، أي يدخل فيه ما يعده العرف فعلاً سواء كان من أفعال الجوارح أو غير ذلك، والمكلف هو البالغ العاقل الذاكر غير المكره وبلغته الدعوة، وقولهم في التعريف: طلباً أو تخييراً يقصد بها الأحكام التكليفية كما مر وسيمر معنا، وبقولهم وضعاً يقصد بها الأحكام الوضعية، ونكتفي بهذا القدر ونكمل الكلام عن لوازم الحكم في الدرس القادم بإذن الله تعالى،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثالث من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الثالث لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى،

وأنهينا الكلام عن الحكم في الدرس الماضي ونكمل اليوم الكلام عن لوازم الحكم،

قال رحمه الله تعالى: (**وَالْحَاكِمُ: هُوَ اللهُ سُبْحَانَهُ، لَا حَاكِمَ سِوَاهُ**)

وذلك لقوله تعالى: {إن الحكم إلا لله}، وهذا أسلوب من أساليب الحصر يقتضي أن الحكم لله وحده، {إن الحكم إلا لله} يقتضي أن الحكم لله وحده فلا حاكم سواه كما قال رحمه الله تعالى، فالله هو الخالق الرازق المدبّر لهذا الكون وهو المالك له والمتصرف فيه يتصرف فيه كما يشاء سبحانه، فهو مصدر الأحكام الشرعية سبحانه لا سواه، ودليل ذلك أيضاً في قوله تعالى: {ولا يشرك في حكمه أحداً}.

وقال رحمه الله: (**وَالرَّسُولُ مُبَلِّغٌ وَمُبَيِّنٌ لِمَا حَكَمَ بِهِ**):

أي أن الرسول ﷺ ليس هو مصدر الأحكام الشرعية إنما هو مبيّنٌ لأحكام الله تعالى ومبلغٌ لها وأدلة ذلك كثيرة؛ كما في قوله تعالى: {فذكر إنما أنت مذكر} وقوله تعالى: {إن عليك إلا البلاغ} وفي قوله تعالى: {إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله} ودليل ذلك أيضاً قوله تعالى: {وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم}.

وكما قلنا المؤلف ربما أورد هذه الجملة لأن بعض أهل العلم قد يطلق على النبي ﷺ مشرّعاً فبيّن وقال: الرسول ﷺ مبلِّغ ومبيّن لما حكم به؛ أي لما حكم به الله سبحانه وتعالى، فأراد أن يبين أن معنى كلام العلماء أن النبي ﷺ يطلق عليه (**مشرع**) أو (**الشارع**) من باب أنه مبلّغ عن

الله تعالى أحكامه ومبيّن لها وليس أنه مبتدئ لهذه الأحكام من عند نفسه، فإن اجتهد ﷺ فأُقِرَّ على ذلك فهو تابع لحكم الله تعالى، أي أنه حتى في اجتهاده ﷺ هو تابع لحكم الله لأنه يُقَرُّ على ذلك وإلا فإنه لا يُقَرُّ على خطأ، وقد يورَد على البعض أن العلماء يقولون أن الإجماع حجة وهو اتفاق مجتهدي الأمة وهم بشر، أليس هذا من باب حكم غير الله؟

يقال: الإجماع لا بد أن يكون له مستند من كتاب أو سنة أو من فهمهما، فلا يأتي الإجماع أبداً إلا وله مستند من كتاب أو سنة أو من مفهوم النصوص في الكتاب والسنة،

وكذلك القياس؛ فالقائس لا يأتي بالحكم من عند نفسه وإنما يستند في القياس إلى حكم أمرٍ ما في الشريعة ويُلحِقُ مثيلاتها بها فحتى في القياس هو تابع لحكم الله تعالى، المهم أننا نقر أن الحكم لله وحده، والله تعالى أمر باتباع نبيه ﷺ، وثبت الإجماع والقياس وغيرها من الأدلة بالكتاب والسنة فالعمل بها هو من باب الاحتكام إلى الشريعة لا من باب حكم غير الله، وهذا هو الفهم الصحيح،

ثم قال رحمه الله تعالى:(**وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ: الْإِنْسَانُ الْمُكَلَّفُ**):

بدأ بالكلام عن اللازم الثاني من لوازم الحكم وهو المحكوم عليه، قلنا أن اللازم الأول هو الحاكم واللازم الثاني المحكوم عليه، وهذا أيضاً يشمل الكلام عن اللازم الثالث وهو المحكوم فيه، فهذا اللازم الثالث -المحكوم فيه- تبع لهذا المبحث، والمحكوم فيه هو أفعال المكلفين، وكما قلنا: المكلف هو البالغ العاقل الذاكر غير المكره وبلغته الرسالة، ويخرج بهذا التعريف -تعريف المكلف- الصبي غير البالغ والمجنون والناسي والنائم والمُكرَه،

والتكليف لغة: إلزام ما فيه كلفة، والكلفة هي المشقة، ومنه قول الخنساء:

يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهمُ مولدا

وفي الاصطلاح: طلب ما فيه مشقة، وقيل: إلزام ما فيه مشقة.

والأولى أن نقول طلب ما فيه مشقة لأن الطلب يشمل الأمر والنهي ويشمل الجازم وغير الجازم فيدخل فيه الواجب والمندوب والحرام والمكروه وطبعاً يدخلون المباح من باب إتمام القسمة، أما لو قلنا: التكليف إلزام ما فيه مشقة، فعندها الأمر الذي فيه إلزام هو فقط الذي يدخل

في التعريف وهو الواجب، والنهي الذي فيه إلزام أيضاً وهو الحرام أو المحظور، فيشمل الواجب والمحظور فقط، والأول كما قلنا -التعريف الأول- طلب ما فيه مشقة أشمل وأجمع وهو المعتبر، ولو نظرنا في كتب أهل العلم لوجدنا تعريفات متعددة للتكليف في الاصطلاح وكثير منها لا يسلم من انتقاد، إذاً فالمحكوم عليه هو المكلف الذي تعلَّقَ حكمُ الشارع بفعله،

وللتكليف شروط منها ما يتعلق بالمحكوم عليه وهو المكلَّف ومنها ما يتعلق بالمحكوم فيه وهو اللازم الثالث للحكم، والمحكوم فيه يطلق عليه بالمكلَّف به، ويُقصَد به الفعل، هذا الفعل أيضاً له شروط حتى يصح التكليف،

إذاً للتكليف شروط منها ما يتعلق بالمكلَّف أو المحكوم عليه ومنها ما يتعلق بالمكلَّف به أو المحكوم فيه.

أما شروط التكليف العائدة إلى المحكوم عليه فهما شرطان:

العقل والبلوغ، والأول العقل: ولا خلاف بين العلماء في اشتراط العقل؛ إذ لا معنى للتكليف لمن لا يفهم خطاب الشرع، ودليل ذلك حديث علي رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: [رُفِع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل] وهذا الدليل هو حديث صحيح إن شاء الله[1]،

وكذلك اشترطوا البلوغ كما قلنا ودليله هو الحديث السابق الذي مر معنا الآن والشاهد فيه: [وعن الصبي حتى يحتلم]

- ويكون البلوغ بالاحتلام وبالحيض عند النساء ونُقِل في ذلك الإجماع بالنسبة للاحتلام عند الرجال والنساء والحيض عند النساء هذه نقل فيها الإجماع، ودليل الحيض عند النساء: [لا يقبل الله صلاة حائضٍ إلا بخمار]،
- واختُلِفَ في غير ذلك من العلامات مثل نبات الشعر الخشن عند القُبُل أو بلوغ سن خمس عشرة سنة أو غير ذلك،
- أما التمييز فجمهور العلماء على أن الصبي المميز غير مكلف بشيء مطلقاً، لأن القلم

(١) وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه بألفاظ مختلفة و أيضاً روي عن عائشة رضي الله عنها بألفاظ متقاربة

مرفوع عنه حتى يبلغ،

إذاً شروط التكليف العائدة إلى المحكوم عليه هي:

- **العقل**
- **والبلوغ،**

أما شروط التكليف العائدة إلى المحكوم فيه أو المكلَّف به، فالمحكوم فيه كما قلنا هو فعل المكلَّف، وهو يشمل كلاً من الأحكام التكليفية والأحكام الوضعية لأنه قد يكون فعل المكلف أو قد يؤول إلى فعله، مثل: دلوك الشمس هو سبب لوجوب الصلاة الذي هو فعل المكلف، لذلك قالوا هو يشمل كلا النوعين من الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، المهم أن نعلم أن هناك شروط متعلقة بالمكلف به وهو المحكوم فيه وهو فعل المكلَّف:

١- **أن يكون معلوماً للمكلَّف**، أن يكون هذا الفعل معلوماً للمكلف إذ لا يصح تكليفه بما لا يعلمه، لأن التكليف بالمجهول تكليفٌ بما لا يطاق، ومعنى هذا الشرط أن يعلم المكلف حقيقة هذا الفعل وصورتَه، فلا بد للمكلف قبل أن يصلي أن يعلم صورة الصلاة؛ كيفية الصلاة، وكذلك يشمل أن المكلف لا بد أن يعلم أنه مأمور بالفعل من قِبَل الشارع فلا يكفيه مجرد العقل بل لا بد من قصد الطاعة والامتثال، وقصد الطاعة والامتثال هذا لا يتم إلا بعلم أنه مأمور به لأن الأعمال بالنيات، إذاً الشرط الأول أن يكون الفعل معلوماً للمكلف من باب أنه يعلم حقيقة هذا الفعل وصورته ومن باب أن يعلم أنه مأمور بهذا الفعل من قِبَل الشارع حتى يمتثل.

٢- **أن يكون الفعل معدوماً**: لأن التكليف بتحصيل الموجود تحصيل حاصل وهو محال كما قال الشنقيطي في "**المذكّرة**"، التكليف بتحصيل شيء موجود أصلاً تحصيل حاصل وهو محال، فلا يصح أن يُكلَّف المكلَّف بأداء فعلٍ قد فُعِلَ ووُجِدَ، كمن صلى الظهر صلاة تامةً بأركانها وشروطها من غير إخلال لا يصح أن يؤمر بإيجاد تلك الصلاة بعينها لأنها وُجِدَت أصلاً، فالمكلف لا يُكلَّفُ بفعلٍ قد وُجِد إنما يكلف بفعل لم يوجد بعدُ، وهذا معنى شرط أن يكون الفعل معدوماً

٣- **أن يكون الفعل ممكناً**: أي مقدوراً عليه، فلا يصح التكليف بالمحال مثل الجمع بين النقيضين، لا يجوز الأمر بذلك، لا يجوز الأمر الجمع بين النقيضين وذلك لقوله تعالى: {لا يكلف الله نفساً إلا وسعها}

ومن المسائل المتعلقة بالتكليف مسألة تكليف الصبي والمميّز والمجنون وقد مرّت معنا أنهم غير مكلفين وكذلك النائم والناسي والساهي، كل هذا مر معنا في "**الورقات**"، ونتكلم عن السكران هنا، هل السكران مكلف؟ هذه أيضاً من المسائل المطروحة،

وقد قسّم العلماء السكران وقالوا أن السكران إما أن يكون الذي لا عقل له أو ذهب عقله ويسمّونه السكران الطافح فهذا لا عقل له والراجح أنه لا يُكلَّف لأنه يكون قد فقد جميع عقله، وأما السكران الذي لم يفقد جميع عقله فالعلماء على خلاف في تكليفه ومنهم من فصّل في ذلك، ولكن مع هذا حتى السكران الطافح فإنه يُلزَم بقيم المُتلَفات وأُرُوش الجنايات، ليس من باب التكليف وإنما من باب ربط الأحكام بأسبابها أي من باب الأحكام الوضعية.

وكذلك عندنا مسألة المُكرَه هل هو مكلَّفٌ أم لا؟

وبعض أهل العلم قسّم المكره إلى قسمين:

- من يكون مسلوب الإرادة كمن أُخِذَ وكُتِّفَ وتم إلقاؤه في مكانٍ ما فأدى إلى قتل شخص آخر قالوا مثل هذا لا يكلف،
- النوع الثاني الذي حُمِل على أمرٍ يكرهه ولكن يقدر عليه واختاره، كمن يُهدَّدُ بقتله إذا لم يقتل شخصاً آخر هل هذا يُعَدُّ مكرهاً ولا يؤاخذ على فعله هذا أم لا؟

وهذا اختُلِفَ في تكليفه بين العلماء وبعض أهل العلم فصّل بين الأقوال والأفعال،

- أما في الأقوال فالاتفاق حاصلٌ على أن المُكرَه له أن يقول ما يُكرَه عليه وليس عليه إثم ولو كان كفرًا، أما بمسألة الإكراه بالأفعال فإن هذا الفعل قد يكون فيه حقٌّ للغير أو حقٌّ لله تعالى، فما كان فيه حق للغير كقتل إنسان أو إتلاف ماله قالوا هذا يكون مكلفاً عندها ويؤاخذ على هذا الفعل ولا يجوز له فعله، وقالوا: بل إذا أتلف المال يجوز له ذلك وعليه الضمان، وقالوا أن الإكراه إذا كان في حق الله تعالى فهذا لا يؤاخَذُ به إذا فعله، كأن يُكرَه المرء على إفطار رمضان أو غير ذلك، والمسألة فيها تفصيل عند أهل العلم في كتب الأصول لا نريد أن

نتوسع فيها أكثر من ذلك، والمسألة الأخيرة هي مسألة هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة؟ وقد بيّنّا هذا في "**الورقات**" وفصلنا فيه وذكرنا الأدلة على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة وهذا هو الصحيح والله أعلم.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَالْأَحْكَامُ قِسْمَانِ):

يقصد بذلك الأحكام الشرعية أنها قسمان وهذا مر معنا،

والحكم الشرعي: هو خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً أو وضعاً كما مرّ معنا، فهو ينقسم إلى قسمين: **أحكام تكليفية وأحكام وضعية**،

وقال: (تَكْلِيفِيَّةٌ، وَهِيَ خَمْسَةٌ)

بدأ بالكلام عن القسم الأول من الأحكام وهي الأحكام التكليفية،

والحكم التكليفي هو خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين طلباً أو تخييراً،

والطلب يكون بطلب الفعل وهو الأمر وأيضاً بطلب الكف عن الفعل وهو النهي، وطلب الفعل قد يكون جازماً وقد يكون غير جازم فإذا كان طلب الفعل جازماً سمي الواجب وإذا كان غير جازم فهو المندوب وإذا كان طلب الكفِّ جازماً فهو المحظور أو المحرَّم وإذا غير جازم فهو المكروه، فهنا القسمة رباعية،

وقالوا: والتخيير وهو المباح وهو الذي يتساوى في حقه الفعل والترك، فتصير بذلك الأحكام التكليفية خمسة أحكام، فهذا هو وجه تقسيم الأحكام الى خمسة أقسام، فهي:

١- الواجب
٢- والمندوب
٣- والمحظور
٤- والمكروه
٥- والمباح

وهذا هو مذهب الجمهور، مذهب الجمهور على أن الأحكام التكليفية خمسة، وخالفهم بذلك

الأحناف وقالوا أن الأحكام التكليفية سبعة:

١- الفرض
٢- والواجب
٣- والمندوب
٤- والمحظور
٥- والمكروه كراهة تحريمية
٦- والمكروه كراهة تنزيهية
٧- والمباح،

ففرَّقوا بين الفرض والواجب وسيأتي التفصيل إن شاء الله،

والجمهور على أنهما مترادفان لا فرق بينهما، وسيأتي بيان التفريق بين المحرم والمكروه كراهة تنزيهية والمكروه كراهة تحريمية أيضاً،

المهم أن الراجح هو قول الجمهور أن الأحكام خمسة: **الواجب والمندوب والمحظوروالمكروه والمباح،**

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَاجِبٌ: يَقْتَضِي الثَّوَابَ عَلَى الْفِعْلِ، وَالْعِقَابَ عَلَى التَّرْكِ**)

الواجب لغة: هو الساقط واللازم والثابت، فمما يأتي في معنى الساقط كما مر معنا في "**الورقات**" قوله تعالى: {فإذا وجبت جنوبها} إذا وجبت جنوبها: أي إذا سقطت واستقرت على الأرض، وكذلك قالوا وجب الجدار إذا سقط، ووجبت الشمس إذا غربت، ويأتي كما قلنا الواجب بمعنى اللازم فإذا قلنا وجب البيع أي لزم، ومنه الدعاء: اللهم إني أسألك موجبات رحمتك،

وفي الاصطلاح قال المؤلف: (**وَاجِبٌ: يَقْتَضِي الثَّوَابَ عَلَى الْفِعْلِ، وَالْعِقَابَ عَلَى التَّرْكِ**)

ويلاحظ أن المؤلف لم يعرف الواجب بالحد أو الماهية وإنما عرّفه بالحكم أو الثمرة كفعل الإمام الجويني رحمه الله تعالى في **الورقات**، فالذي قاله هذا لا يسمى حداً عند الأصوليين وهو كما قلنا مَعيبٌ عند الأصوليين فليس هو حد الواجب إنما هو حكمه، فكأنه يقول ما حكم

الواجب؟ فيجيب: الثواب على الفعل والعقاب على الترك،

فحكم فعل الواجب الثواب وحكم تركه العقاب، طبعاً تعريفه هذا عليه مآخذ وهو أنه لا يثاب المرء على الواجب إلا إذا فعله على سبيل القربة والامتثال لأن الأعمال بالنيات وأما العقاب كما قلنا كذلك فإنه تحت المشيئة لأن من الواجبات ما لا يُجزَم أن من تركه يعاقَب لأنه تحت المشيئة لقوله تعالى: {إن الله لا يغفر...} وكذلك يُشترَط لاستحقاق العقاب: القصد، فمن ترك الفعل مكرهاً أو سهواً أو نسياناً فلا يعاقَب على ذلك، ولهذا نحن عرّفنا الواجب بالثمرة فقلنا ما يثاب على فعله امتثالاً ويستحق العقاب على تركه،

أما تعريفه بالحد فنقول: **ما أمر الشارع به على وجه الإلزام، أو ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً،**

وبقولنا: ما أمر الشارع به يخرج به ما أمر به غيره فلا نكون مأمورين به شرعاً، ويخرج به أيضاً المحرم والمكروه والمباح لأنها غير مأمور بها، وبقولنا: على وجه الإلزام يخرج به المندوب لأنه لا يُطلَب على وجه الإلزام،

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَيَنْقَسِمُ مِنْ حَيْثُ الْفِعْلِ: إِلَى مُعَيَّنٍ: لَا يَقُومُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ؛ كَالصَّلَاةِ، وَالصَّوْمِ، وَنَحْوِهِمَا. وَإِلَى مُبْهَمٍ فِي أَقْسَامٍ مَحْصُورَةٍ؛ يُجْزِئُ وَاحِدٌ مِنْهَا؛ كَخِصَالِ الْكَفَّارَةِ**)

بدأ المؤلف بالكلام عن تقسيمات الواجب باعتبارات ثلاث مرّت معنا في الورقات وهي باعتبار الفعل وباعتبار الوقت وباعتبار الفاعل

فقال:(**وَيَنْقَسِمُ مِنْ حَيْثُ الْفِعْلِ**)

فبدأ بتقسيم الواجب باعتبار الفعل وهو هنا ينقسم إلى معيّن ومبهم، وبدأ بالواجب المعين، والواجب المعين

قال: (**لَا يَقُومُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ**)

أي هو الذي لا يقوم غيره مقامه أي هو المطلوب بعينه، أي طلبه الشارع بعينه من غير تخيير بينه وبين غيره لهذا قال لا يقوم غيره مقامه، ومثله كثير في الشرع مثل الصلاة وصيام رمضان والزكاة وغيرها لهذا قال المؤلف:

(**كَالصَّلَاةِ، وَالصَّوْمِ، وَنَحْوِهِمَا**):

قصده بنحوهما غيرها من الأحكام مثل بر الوالدين والحج والزكاة وغيرها،

أما المبهم -ويقال أيضاً الواجب المخيَّر-: هو ما تعلق الوجوب فيه بأحد أمور محصورة لا بعينها فيكون المكلف مخيراً بين أفعال محصورة تبرأ ذمته بفعل واحدة منها،

مثال ذلك كما ذكر المؤلف: خصال الكفارة، والتخيير في خصال الكفارة -كفارة اليمين- هي بين الإطعام أو الكسوة أو العتق، المكلف إذا فعل إحداها الإطعام أو الكسوة أو العتق تبرأ الذمة، ومن ذلك أيضاً جزاء الصيد في قوله تعالى: {فجزاء مثل ما قتل من النعم......أو عدل ذلك صياماً} فالمرء هنا مخير فإن فعل أحد هذه الأفعال برئت ذمته،

ومنه كذلك فدية الأذى {ففدية من صيام أو صدقة أو نسك}

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَمِنْ حَيْثُ الْوَقْتُ: إِلَى مُضَيَّقٍ: وَهُوَ مَا تَعَيَّنَ لَهُ وَقْتٌ لَا يَزِيدُ عَلَى فِعْلِهِ؛ كَصَوْمِ رَمَضَانَ. وَإِلَى مُوَسَّعٍ: وَهُوَ مَا كَانَ وَقْتُهُ الْمُعَيَّنُ يَزِيدُ عَلَى فِعْلِهِ؛ كَالصَّلَاةِ وَالْحَجِّ، فَهُوَ مُخَيَّرٌ فِي الْإِتْيَانِ بِهِ فِي أَحَدِ أَجْزَائِهِ. فَلَوْ أَخَّرَ، وَمَاتَ قَبْلَ ضِيقِ الْوَقْتِ؛ لَمْ يَعْصِ؛ لِجَوَازِ التَّأْخِيرِ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَهُ**)

هنا يتكلم المؤلف رحمه الله تعالى عن التقسيم الثاني للواجب باعتبار الوقت أي باعتبار الزمن الذي قدّره الشارع للعبادة،

ويقال: هذا باعتبار وقت أدائه أيضاً،

إذاً باعتبار الزمن الذي قدّره الشارع للعبادة أو باعتبار وقت أداء العبادة، فالواجب هنا ينقسم إلى قسمين: مضيَّقٌ وموسَّع،

- **أما المضيق**: فهو الذي لا يتسع وقته لفعله وفعل غيره من جنسه، أي: هذا الواجب الذي تعيَّن له وقت لفعله بحيث لا يزيد وقته عن الوقت اللازم لفعله ولا ينقص عنه،

مثَّل لذلك بصيام رمضان فوقت صيام رمضان هو من أول رمضان حتى آخره، وقت الصيام هو من أول رمضان إلى آخره وصيام كل يوم من طلوع الفجر حتى غروب لشمس فلا يمكن صيام أكثر من صيام الفريضة في هذا الشهر إذ أن وقتَ شهر رمضان مساوٍ للوقت اللازم

لصيام الفريضة، وهذا النوع من الواجب يجب أداؤه في الوقت المحدد له شرعاً وهي ثمرة هذا التصنيف وهذا التقسيم حتى نعلم الأحكام المتعلقة بهذا، فهذا النوع من الواجب يجب أداؤه في الوقت المحدد له شرعاً فلا يجوز قبل ذلك لا بعذر ولا بغير عذر ولا يجوز تأخيره إلا بعذر من مرض أو سفر وغير ذلك وعليه القضاء،

- **والقسم الثاني هو الواجب الموسَّع** وهو الذي يتسع وقته لفعله وفعل غيره من جنسه أي أن وقته أزيد من الوقت اللازم لفعله فالوقت يتسع لفعل الواجب؛

هذا الواجب نفسه لفعله عدة مرات، مثال ذلك: الصلاة، وهو مثَّل لذلك بالصلاة أيضاً ومثل لذلك بالحج، أما الصلاة فالمقصود بذلك الصلوات الخمس، مثال ذلك صلاة الظهر: فوقته يبدأ بالزوال حتى يصير ظل كل شيء مثله، هذا الوقت يتسع لصلاة الظهر عدة مرات، وهذا قصده بصلاتها وصلاة غيرها من جنسها، فوقتها المحدد شرعاً يزيد عن الوقت اللازم لفعلها أو لأدائها، لهذا فوقت صلاة الظهر موسَّع، فيكون هذا هو الواجب الموسع،

أما الحج فإن قصد العلامة القطيعي أن الوقت المحدد للحج يكون بأي عمرٍ بعد التكليف يعني وقت الحياة فكأنه هنا يقول بأن الأمر لا يقتضي الفور وقد مر معنا سابقاً هذه المسألة: مسألة الأمر هل يقتضي الفور أم التراخي؟

فإن كان قصد المؤلف رحمه الله تعالى أن وقت الحج موسع مدى الحياة أو في حياة المكلف فكأنه يرى أن الأمر بالحج على التراخي وهو رأي عند أهل العلم، بعض أهل العلم يقول أنه على التراخي وبعض أهل العلم يقول أنه على الفور والراجح أنه على الفور، لكن كأنه يقول هنا أن الأمر بالحج على التراخي فيستطيع المكلف أن يؤديه بأي عام وله أن يؤجل هذا الفعل ولا يؤاخَذ على هذا لأن وقته العمر كله فإن كان يتكلم بهذا أو كان يقصد هذا فلعله يشير إلى أن الأمر بالحج على التراخي، ونحن مر معنا أن الصحيح أن الأمر يقتضي الفور، فلا يجوز للمكلف أن يؤخره إذا توفّرت الشروط وانتفت الموانع، وإذا كان المؤلف يقول بأن الحج ليس على التراخي إنما على الفور فيمكن أن نوجّه كلامه رحمه الله تعالى بأن نقول بأنه قصد بذلك مناسك الحج -الطواف والسعي والرمي- لأن الوقت الذي تستغرقه المناسك قليل بالنسبة لوقت الحج فيسعها ويسع غيرها معها، الحاج وقته يسع هذه المناسك ويكون وقتها عندها

موسّعاً، والله أعلم، من الأمثلة كذلك أيضاً على الواجب الموسع قضاء رمضان، من كان معذوراً وأراد قضاء رمضان فله القضاء في أي وقت من بعد رمضان وحتى بداية رمضان القادم لقوله تعالى :{فعدة من أيام أخر} فهذا موسع،

ثم قال رحمه الله تعالى: (**فَهُوَ مُخَيَّرٌ فِي الْإِتْيَانِ بِهِ فِي أَحَدِ أَجْزَائِهِ. فَلَوْ أَخَّرَ، وَمَاتَ قَبْلَ ضِيقِ الْوَقْتِ؛ لَمْ يَعْصِ؛ لِجَوَازِ التَّأْخِيرِ، بِخِلَافِ مَا بَعْدَهُ**)

وهذه من الفوائد أيضاً لمثل هذا التقسيم وهو معرفة أن من أدى الواجب الموسع في أول وقته أو في منتصف وقته أو في آخره فإنه لا يأثم ويجزئه هذا الفعل، ودليل ذلك الأحاديث المتعلقة بفرض الصلاة حيث أَمَّ جبريلُ النبيَّ ﷺ في أول الوقت وفي آخر الوقت وكذلك فعل النبي ﷺ هذا بالناس ثم أعلَمَ الناس بذلك حيث قال ﷺ: [الوقت بين هذين] كما في "**صحيح مسلم**"،

فهذا يدل على أن المرء لا يؤاخَذُ إن فَعَلَ الواجب في هذا الوقت؛ في أوله أو آخره أو منتصف الوقت، لهذا قال المؤلف:

(**فَلَوْ أَخَّرَ وَمَاتَ قَبْلَ ضِيقِ الْوَقْتِ؛ لَمْ يَعْصِ**)

لكنه كما نلاحظ قال: (**قبل ضيق الوقت**)

وضيق الوقت إن لم يتبقَّ من الوقت الموسّع إلا ما يكفي لفعل هذا الواجب وقتها فإنه يجب على المكلف القيام بهذا الفعل، مثلاً لو أخَّرَ صلاة الظهر حتى اقترب وقت العصر ولم يبقَ من الوقت إلا ما يكفي لصلاة أربع ركعات فالواجب عليه المبادرة وعدم الانشغال عن غير صلاة الظهر، ومن أخر بعد ضيق الوقت فمات فإنه عندها يأثم؛ هذا قصد المؤلف، أن من مات قبل ضيق الوقت مع أنه أخّر فإن هذا لا يؤاخذ أما من مات بعد ضيق الوقت فإنه يأثم وهذا معنى قول المؤلف:

(**بخلاف ما بعده**)

أي بخلاف من أجّل الواجب إلى ما بعد الوقت المضيَّق ثم مات،

واشترط بعض أهل العلم لتأخير الواجب عن أول وقته العزم على فعل الواجب، أي أن المكلف لا بد أن يعزم على أداء الفعل في وقته الموسّع فإن مات عندها لم يعصِ أما إذا لم يعزم

ثم مات أَثِم، وفي هذا الشرط -العزم على الفعل- خلاف بين العلماء فالمخالفون قالوا أن إيجاب العزم على الفعل زيادةٌ على مقتضى الأمر الوارد بالوجوب.

والجمهور على إثبات الواجب الموسع لأنه خالف في ذلك بعض الأحناف، بعض الأحناف خالفوا في ذلك وأنكروا الواجب الموسع، وبعض العلماء قسّم مثل هذا الواجب إلى واجب مؤقت وواجب غير مؤقت ثم قسّم المؤقت إلى موسع ومضيق،

أما غير المؤقت فضربوا له أمثلة مثل الوفاء بالنذر حيث لم يحدد الشارع وقتاً لذلك،

- إذاً التقسيم من حيث الوقت بعض أهل العلم قسمه إلى
  - مؤقت
  - وغير مؤقت
- والمؤقت قسمه إلى التقسيم الذي مر معنا الذي هو
  - مضيق
  - وموسع،

بقي معنا أن نعلم أن الواجب الموسع قد يضيق في حالات معينة:

- منها تأخير أداء الواجب إلى آخر وقتها حتى يضيق الوقت؛ عن أدائها أو أداء جزء منها، هذه عندها لا يجوز للمكلف أن ينشغل بغيرها بل يجب عليه أن يقوم بأداء هذا الواجب،
- ومنها كذلك تأخير أداء الواجب مع غلبة الظن بوجود مانعٍ يمنع من الأداء مع التأخير، تأخير هذا الواجب ليس للوقت المضيق أي إلى آخر وقته لكن هناك غلبة ظن بوجود مانع يمنع من الأداء مع هذا التأخير كمن حُكِمَ عليه بالإعدام بعد دخول وقت صلاة الظهر بنصف ساعة فإن غالب الظن أن هذا المحكوم عليه بالإعدام أنه ليس معه وقت ليؤخر الصلاة إلى آخر وقتها فقالوا: عليه أن يؤديها قبل حلول وقت المانع المظنون، يعني في هذا المثال قبل الإعدام، فإن أخر وحاله كذلك قالوا: أَثِمَ.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَمِنْ حَيْثُ الْفَاعِلُ إِلَى فَرْضِ عَيْنٍ: وَهُوَ مَا لَا تَدْخُلُهُ النِّيَابَةُ مَعَ الْقُدْرَةِ وَعَدَمِ الْحَاجَةِ؛ كَالْعِبَادَاتِ الْخَمْسِ، وَفَرْضِ كِفَايَةٍ: وَهُوَ مَا يُسْقِطُهُ فِعْلُ الْبَعْضِ**

مَعَ الْقُدْرَةِ وَعَدَمِ الْحَاجَةِ؛ كَالْعِيدِ وَالْجِنَازَةِ. وَالْغَرَضُ مِنْهُ: وُجُودُ الْفِعْلِ فِي الْجُمْلَةِ. فَلَوْ تَرَكَهُ الْكُلُّ: أَثِمُوا؛ لِفَوَاتِ الْغَرَضِ)

هنا بدأ الكلام عن تقسيم الواجب بالاعتبار الثاني باعتبار الفاعل وينقسم إلى:

- فرض عين
- وفرض كفاية،

فرض عين: وهو ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً من كل مكلف بعينه ولا يقوم المكلفون بهذا الفعل بعضهم عن بعض بل الواجب أن كل مكلف يفعله بعينه وهذا معنى قوله: (**وهو ما لا تدخله النيابة**)

أما قوله: (**مع القدرة وعدم الحاجة**)

أي أن توفر القدرة وعدم وجود حاجة عندها يجب على المكلف فعله بنفسه ويُفهَم من كلامه أن هناك حالات يجوز فيها الإنابة بعذر مثل الحج أو الإنابة ببعض مناسك الحج كالرمي لكبار السن والمرضى فهذه الأعمال تدخلها النيابة في حالات معينة مع أنها فرض عين،

إذاً هذا القيد أضافه حتى يميز كلامه ما بين فرض العين الذي يجوز فيه الإنابة وبين فرض الكفاية،

وقال: (**كالعبادات الخمس**):

وهي أركان الإسلام الأربعة: الصلاة والصيام والزكاة والحج وقالوا خامسها الطهارة، هكذا فسّر العلماء كلامهم قالوا في العبادات الخمس: الأركان الأربع: الصلاة والصيام والزكاة والحج والطهارة،

- **وفرض الكفاية** -هو النوع الثاني في هذا التقسيم-: وهو ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً من غير تعيين فاعله،

وقال: (**هو ما يسقطه فعل البعض**)

أي إذا قام به من يكفي سقط عن الباقين كما قلنا لكن إن تركوه أثموا جميعاً،

فقوله: (**بعض**) لا بد أن يؤديه من يكفي سواء كانت هذه الكفاية من حيث العدد أو كفاية

معنوية فلا بد أن يقوم بهذا الفعل من هو أهل له على وجهه الصحيح،

وقوله: (**مع القدرة وعدم الحاجة**)

أي لو قام به البعض سقط عن الباقين ولو كانوا قادرين على فعله أيضاً، هذا القيد احترازي حتى يميز هذا القسم عن الفرض العيني الذي مر معنا؛ الفرض العيني الذي تجوز فيه الإنابة لأن الفرض العيني الذي تجوز فيه الإنابة يكون لعذر،

ثم قال: (**كالعيد والجنازة**)

صلاة العيد فيها خلاف هل وجوبها عيني أم كفائي والظاهر أن المؤلف يرى أن وجوبها كفائي وأيضاً مثّل كذلك بصلاة الجنازة فهي من فرض الكفاية أيضاً، ومن فروض الكفاية أيضاً الأذان لحديث النبي ﷺ: [إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم]

وكذلك بعض أنواع الجهاد وتغسيل الميت وتكفينه ودفنه وإنقاذ الغريق والقضاء وكذلك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأمثلة على الواجب الكفائي كثيرة،

وقوله: (**والغرض منه وجود الفعل في الجملة**)

هذه الجملة لبيان الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية ففرض العين متعلق بالمكلف نفسه أما فرض الكفاية فالتعلق فيه بالفعل بقطع النظر عن فاعله أي أن المراد منه هو تحصيل المصلحة -مصلحة أداء الفعل- بغض النظر عن الفاعل،

ثم قال: (**فلو تركه الكل أثموا**)

أي أن المؤهل منهم والقادر عليه فلو تركوه جميعهم أثم المؤهل والقادر منهم عليه وهذا إشارة منه رحمه الله تعالى إلى أن فرض الكفاية واجب على الجميع وهو قول الجمهور،

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد ألا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الرابع من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو ***الدرس الرابع لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول*** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد أنهينا الكلام عن الواجب وأقسام الواجب ونبدأ الآن بكلام المؤلف رحمه الله تعالى حيث قال: (**وَمَا لَا يَتِمُّ الْوَاجِبُ إِلَّا بِهِ إِمَّا غَيْرُ مَقْدُورٍ لِلْمُكَلَّفِ؛ كَالْقُدْرَةِ، وَالْيَدِ فِي الْكِتَابَةِ، وَاسْتِكْمَالِ عَدَدِ الْجُمُعَةِ: فَلَا حُكْمَ لَهُ، وَإِمَّا مَقْدُورٌ؛ كَالسَّعْيِ إِلَى الْجُمُعَةِ، وَصَوْمِ جُزْءٍ مِنَ اللَّيْلِ، وَغَسْلِ جُزْءٍ مِنَ الرَّأْسِ: فَهُوَ وَاجِبٌ؛ لِتَوَقُّفِ التَّمَامِ عَلَيْهِ**)

بدأ المؤلف بالكلام هنا عن قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وتسمى كذلك في بعض كتب الأصول: مقدمة الواجب، وقد يطلقون عليه أيضاً: وسيلة الواجب،

وقد يقال: ما لا يتم الشيء إلا به، أو: ما لا يتم الأمر إلا به فهو مأمورٌ به،

والأعم من ذلك كله قولهم: الأمر بالشيء أمرٌ بلوازمه، هذه قاعدة عامة تشمل قاعدة: **ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.**

ومعنى قوله: **وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب** أي أن الأمر بالشيء أمرٌ به وبما لا يتم هذا الشيء إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به قسمان كما ذكر المؤلف رحمه الله تعالى فقال:

(**إما غير مقدور للمكلف**)

ثم قال: (**وإما مقدور**)، إذاً ما لا يتم الواجب إلا به قسمان:

- غير مقدور للمكلف

- ومقدور للمكلف

والقسم الأول وهو غير المقدور للمكلف هو الذي ليس للمكلف القدرة على تحصيله، ليس بوسعه تحصيل هذا الشيء، ومثال ذلك: القدرة على القيام في الصلاة، فمن لا يقدر على القيام في الصلاة يسقط في حقه لأنه ليس عنده القدرة،

وكذلك قال المؤلف: (**واليد في الكتابة**)

واليد في الكتابة أي فيمن تعيّن عليه الكتابة ويده مقطوعة فلا قدرة للمكلف على هذه الكتابة إذن فمثل هذا لا قدرة للمكلف عليه،

وقال المؤلف أيضاً: (**واستكمال عدد الجمعة**)

يقصد بذلك استكمال العدد الأدنى اللازم للمصلين حتى يصلّوا صلاة الجمعة فإن لم يُستَكمَل هذا العدد صلّوها ظهراً، وذلك أن العلماء في هذه المسألة الفقهية بالذات اختلفوا في العدد المشتَرَط لصحة صلاة الجمعة وما هو العدد الذي تصح به صلاة الجمعة،

بعضهم اشترط عدداً والبعض لم يشترط وحتى من اشترط العدد اختلفوا في العدد الذي تصح به صلاة الجمعة،

والراجح أنه لا يشترط العدد في صلاة الجمعة لعدم الدليل، لعدم ورود دليل في ذلك، ولكن على قول من يشترط العدد المؤلف يقول: (**واستكمال عدد الجمعة**) وهو يقصد على قول من يشترط العدد فتحصيل هذا العدد الذي تصح به صلاة الجمعة ليس واجباً على المكلف فهو غير مقدور للمكلف، فإذا تحصّل هذا عندهم صحّت صلاة الجمعة وهي واجب ولكن بما أن هذا غير مقدور للمكلف قال المؤلف:

(**فلا حكم له**) أي لا يتعلق به إيجاب ولا غيره.

وأما القسم الثاني فهو المقدور للمكلّف وهو القسم الذي يقع تحت اختيار المكلف،

مثال ذلك: الطهارة للصلاة والسعي للجمعة، الطهارة للصلاة تقع تحت اختيار المكلف ولا

تصح صلاة الفرد إلا بالطهارة فالطهارة تكون بذلك واجبة لأنه لا تصح الصلاة إلا بها،

وهذا معنى ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فهي واجبة هنا للصلاة،

وكذلك السعي إلى الجمعة فصلاة الجمعة واجب على كل محتلم والسعي هو من المباحات ولكن لما تعلَّقَ بصلاة الجمعة صار واجباً لأنك لا تستطيع حضور صلاة الجمعة إلا بالسعي فالسعي واجب،

وقال المؤلف: (**وصوم جزء من الليل**)

وقد انتقد الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى هذا التعبير بقوله: (**وصوم جزء من الليل**) لأنه قال بأن الصيام محله في النهار ولا يقال صام الليل،

والصحيح أن يقول: وإمساك جزء من الليل، ومعنى قول المؤلف أنه لا بد من الإمساك ولو جزء بسيط من الليل قبل دخول الفجر ولو ثواني معدودة أو أجزاء من الثانية، لأنه إذا لم يمسك حتى انقضى الليل دخل في النهار فهنا ليس هناك فاصل بين الليل والنهار، فلو أنه لم يمسك حتى انقضى الليل كان متناولاً للإفطار في النهار لهذا قال: (**وصوم جزء من الليل**)

أو الصحيح: إمساك جزء من الليل، وهذا أيضا ينطبق على الإمساك حتى بعد دخول المغرب، يعني نقول إمساك جزء من الليل بعد دخول المغرب لأنه ليس هناك أيضاً فاصل بين الليل والنهار، إذن إمساك هذا الجزء من الليل واجب بحد قول المؤلف لتوقف تمام الصيام عليه،

ثم قال المؤلف: (**وغسل جزء من الرأس**)

أيضاً وهو واجب لتوقف التمام عليه، أي عند غسل الوجه للوضوء فحتى تستوعب كامل الوجه لا بد من غسل شعرات من الرأس مما يحاذي الوجه حتى تستكمل غسل الوجه فيكون غسل هذه الشعرات التي هي جزء من الرأس واجباً لأنه من تمام غسل الوجه الذي يتوقف عليه صحة الوضوء ولأنه ليس هناك حد فاصل بين الرأس والوجه فلزم غسل جزء من الرأس ليتحقق غسل الوجه كاملاً.

وهذه الأمثلة التي ضربها المؤلف رحمه الله تعالى انتقدها بعض أهل العلم، على كلٍّ هذه الأمثلة للتوضيح، وهذا القسم الثاني المقدور هو نوعان:

- إما أن يكون مأموراً به شرعاً،

هذا القسم المقدور إما أن يكون مأموراً به شرعاً مثال ذلك: السعي إلى الجمعة، السعي إلى الجمعة نحن مأمورون به لقوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله}

وكذلك الطهارة للصلاة إذ أُمِرنا بها في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين}

- والقسم الثاني هو الذي لم يرد فيه أمرٌ مستقلٌّ من الشارع وهو المباح،

مثال ذلك فرز أو إحصاء المال لإخراج الزكاة، الأصل أن فرز وإحصاء المال من المباحات ليس بواجب، ولكن لما كان إخراج الزكاة الواجبة يتوقف عليه صار هذا الفعل واجباً وكذلك لو احتاج صاحب المال لحمل مال الزكاة إلى الفقراء إلى بلدٍ آخر حتى يؤدي الزكاة وجب عليه النفقة؛ نفقة الحمل والنقل لأن أداء الواجب وهو الزكاة لا يتم إلا بذلك.

ومن الأمثلة على ذلك السفر، السفر من المباحات ولكن السفر للحج الواجب واجب لأنه لا يتم إلا به، ومنه شراء الماء للوضوء للصلاة المفروضة إذا عُدم ماءٌ غيره وضاق الوقت وكان المرء مقتدراً فالواجب عليه أن يشتري هذا الماء حتى يتوضأ ويصلي الصلاة المفروضة، هذه أمثلة ضربها بعض أهل العلم في كتب أصول الفقه من باب التوضيح منها ما ذكرناه الآن وهناك أمثلة أخرى كذلك لا نريد الإطالة في هذا،

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (فَلَوِ اشْتَبَهَتْ أُخْتُهُ بِأَجْنَبِيَّةٍ، أَوْ مَيْتَةٌ بِمُذَكَّاةٍ: وَجَبَ الْكَفُّ؛ تَحَرُّجًا عَنْ مُوَاقَعَةِ الْحَرَامِ)

هذه المسألة يترجم لها علماء الأصول بقولهم: **ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب**، وهذه من القواعد التي تتفرع من مسألة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، إذاً هي قاعدة ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب، أي إذا اختلط شيء محرّم بشيء مباح على وجه لا يتميز به أحدهما، اختلط الشيء المحرم في المباح ولم نعد نميز ما هو المحرم وما هو المباح فالواجب تركهما معاً، لماذا؟ تجنباً للوقوع في الحرام، فترك المحرم واجب،

وضرب المؤلف مثالين:

- الأول: ألا يميز الرجل بين أخته وأجنبية فلا يعرف أيهما أخته وأيهما الأجنبية فيحرم بذلك نكاح أيٍّ منهما،

يعني لو أن رجلاً في قرية صغيرة مثلاً ليس فيها إلا عائلة واحدة له فيها أخت بالرضاعة مثلاً وأجنبيات في هذه القرية الصغيرة وأراد أن يتزوج ولم يميز أخته في الرضاعة، فالواجب عليه ألا ينكح أيّاً منهن مع أن نكاح الأجنبيات مباح ولكن لما اختلطت بهن الأخت، وجب تركهن كلهن، إذن المثال هو عن الأخت والأجنبية، لما اختلطت الأخت بهذه الأجنبية على وجه لا تتميز إحداهن عن الأخرى حرم نكاح أيٍّ منهن لأن الحرام وهو نكاح الأخت ولا يتم تركه إلا بترك الجميع فترك الجميع واجب،

وضرب مثالا باختلاط الميتة بالمُذكّاة، فإنه في حال اختلاط الميتة بالمذكاة في غير ضرورة فإنه يجب ترك أكل الجميع تجنباً لمواقعة الحرام لأن الميتة أكلها حرام فهذا معنى قاعدة ما لم يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب،

ثم قال رحمه الله تعالى: (فَلَوْ وَطِئَ وَاحِدَةً، أَوْ أَكَلَ، فَصَادَفَ الْمُبَاحَ: لَمْ يَكُنْ مُوَاقِعًا لِلْحَرَامِ بَاطِنًا، لَكِنْ ظَاهِرًا؛ لِفِعْلِ مَا لَيْسَ لَهُ)

يعني لو وطئ إحداهما، اختلطت عليه أخته بأجنبية، مع هذا وطئ إحداهما،

قال: (فصادف المباح) يعني الأجنبية لكن لم يتبين له، لكن في علم الله عز وجل هي الأجنبية،

قال المؤلف: (لم يكن مو اقعاً للحرام باطناً)

قال باطناً لم؟ لأنه لا يعلم، العلم عند الله عز وجل،

(لَكِنْ ظَاهِرًا؛ لِفِعْلِ مَا لَيْسَ لَهُ)

يعني هو مواقع للحرام ظاهراً لفعل ما ليس له، وما هو الفعل الذي ليس له؟

المخالفة، هو أُمِر بترك الجميع فخالف فنكح إحداهما أو إحداهن، لذلك باطناً في علم الله عز وجل لم يكن مواقعاً للحرام ولكن ظاهراً والحكم عليه في الظاهر أنه آثم لفعل ما ليس له، ولو أكل من اللحوم التي اختلطت فيها الميتة بالمذكاة على وجه لا يتميز بينهم فصادف المباح أيضاً لم يكن مواقعاً للحرام باطناً؛ أي على الحقيقة لم يكن مواقعاً للحرام لأنه أكل من المباح وهي المذكاة مثل حالة زواجه بالأجنبية وهو وإن كان لا يعلمها لكن على الحقيقة تزوج الأجنبية ولم يتزوج أخته فعلى قول المؤلف يكون أكله حلالاً وإن كان إقدامه على الفعل هذا حراماً فلا يأثم على الأكل وإنما يأثم كما قلنا على المخالفة،

وقد اعترض بعض أهل العلم على هذا التفصيل والقول على الشيء أنه حلال باطناً حرام ظاهراً إذ لا يجتمع الحِل والحرمة في فعل واحد من كل الوجوه والله تعالى أعلم، ولكن هذا المثال من باب التوضيح،

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَمَنْدُوبٌ: وَهُوَ مَا يَقْتَضِي الثَّوَابَ عَلَى الْفِعْلِ، لَا الْعِقَابَ عَلَى التَّرْكِ**)

والمندوب لغة -كما مر معنا في الورقات- **هو المدعو أو المدعو إلى الأمر المهم**،

واصطلاحاً: المؤلف قال: (**هُوَ مَا يَقْتَضِي الثَّوَابَ عَلَى الْفِعْلِ، لَا الْعِقَابَ عَلَى التَّرْكِ**)

وهذا نقول فيه كما قلنا في الواجب إذ عرّف المندوب هنا أيضاً بالحكم أو بالثمرة،

والأصل أن يقول: ما يثاب على فعله امتثالاً ولا يعاقب على تركه، فنضيف قيد الامتثال لأنه لا يثاب على الفعل إلا إذا فعله **امتثالاً**، ممتثلاً لأمر الله تعالى محتسباً ذلك،

أما بالحد: فتعريفه كما مر معنا: ما أمر الشارع به لا على وجه الإلزام، أو ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم، فيخرج بقولنا ما طلب الشارع فعله: يخرج بذلك المحرم أو المحظور ويخرج بذلك المكروه وكذلك المباح لأنها كلها لم يأمر بها الشارع ولم يطلبها،

وأما قول لا على وجه الإلزام أو طلباً غير جازم يخرج بذلك الواجب لأن الواجب طلبه الشارع طلباً جازماً،

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَبِمَعْنَاهُ الْمُسْتَحَبُّ، وَالسُّنَّةُ: وَهِيَ الطَّرِيقَةُ وَالسِّيرَةُ، لَكِنْ تَخْتَصُّ بِمَا فُعِلَ لِلْمُتَابَعَةِ فَقَطْ، وَالنَّفْلُ: وَهُوَ الزِّيَادَةُ عَلَى الْوَاجِبِ. وَقَدْ سَمَّى الْقَاضِي مَا لَا يَتَمَيَّزُ مِنْ ذَلِكَ؛ كَالطُّمَأْنِينَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ: وَاجِبًا، بِمَعْنَى: أَنَّهُ يُثَابُ عَلَيْهَا ثَوَابَ الْوَاجِبِ؛ لِعَدَمِ التَّمَيُّزِ. وَخَالَفَهُ أَبُو الْخَطَّابِ وَالْفَضِيلَةُ، وَالْأَفْضَلُ: كَالْمَنْدُوبِ)

يذكر المؤلف هنا مرادفات المندوب، فذَكَرَ المستحب والسنة، والعلماء يذكرون أيضاً النفل والتطوع والقربة وغيرها،

والمستحب: من المحبة، قالوا سُمّي المندوب مستحباً لأن الله يحبه،

ويطلق على المندوب: السنة،

السنة في اللغة هي الطريقة والسيرة سواء كانت هذه السيرة محمودة أو مذمومة،

والسنة في الاصطلاح: تطلق على عدة معانٍ:

المعنى الأول: **هو ما يقابل القرآن**، السنة والقرآن، ما يقابل القرآن، ويراد بها -أي بالسنة- ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، هذا عند أهل الأصول والفقهاء

أما عند أهل الحديث يقولون: السنة ما أضيف إلى النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خُلُقية أو خَلْقية، وعلى هذا يُقصَد بها أحد الأدلة الإجمالية وسيأتي التفصيل عند الكلام على الأدلة في الباب الذي يلي هذا الباب الذي نحن فيه،

والمعنى الثاني الذي تطلق عليه السنة: **تطلق أيضاً على ما يقابل الواجب ويرادف المندوب،** أي ما طلب الشارع فعله طلباً غير جازم وهو المعنى المراد معنا هنا،

والمعنى الثالث الذي تطلق عليه السنة: **تطلق على ما يقابل البدعة،** فيراد بها ما وافق القرآن والسنة بفهم السلف الصالح، ومنه قوله ﷺ: [عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي]،

قال: (**لكن تختصّ بما فُعِل للمتابعة فقط**) أي السنة

قال: (**تختص بما فعل للمتابعة**)

وقصد المؤلف هنا أن يفرّق بين السنة والمستحب فيقول أن السنة تختص بما يفعله المكلف متابعة للنبي ﷺ يعني يدخل في ذلك الواجب أيضاً، يدخل في ذلك الواجب والمندوب، والجمهور على أن السنة هي المرادف للمستحب،

ثم قال: (**وَالنَّفْلُ: وَهُوَ الزِّيَادَةُ عَلَى الْوَاجِبِ**)

النفل لغة: الزيادة،

والمؤلف هنا يفرّق بين النفل والمندوب مع أن الجمهور على أنهما مترادفان، لكن المؤلف يرجح أن النفل يطلق على العبادات التي تزيد على الواجب؛ أي ما يأتي مكملاً للواجب أو العبادات التي تُفعَل زيادةً على الواجب، مثال ذلك السنن الرواتب بعد الصلوات المفروضة، وصيام ستٍّ من شوال، وما إلى ذلك....

وقيل في النفل غير ذلك ولكن الجمهور كما قلنا على أن النفل مرادف للمندوب،

وقال رحمه الله تعالى بعد ذلك: (**وَقَدْ سَمَّى الْقَاضِي مَا لَا يَتَمَيَّزُ مِنْ ذَلِكَ: كَالطُّمَأْنِينَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ: وَاجِبًا، بِمَعْنَى: أَنَّهُ يُثَابُ عَلَيْهَا ثَوَابَ الْوَاجِبِ: لِعَدَمِ التَّمَيُّزِ**)

والقاضي المقصود هنا أو حتى القاضي إذا أُطلق عند الحنابلة يُقصَد به أبو يعلى القاضي صاحب كتاب "**العدة في أصول الفقه**" ذكرناه في الدرس الأول، أبو يعلى القاضي توفي سنة ٤٥٨هـ وهو صاحب كتاب "**العدة في أصول الفقه**" من الكتب المشهورة في الأصول عند الحنابلة، ومعنى كلام المؤلف هنا أن ما زاد على الواجب قسمان:

- زيادة متميزة عن الواجب: أي يمكن إفرادها
- أو زيادة غير متميزة،

فالزيادة إما أن تكون متميزة عن الواجب يمكن إفرادها أو زيادة غير متميزة عن الواجب،

والزيادة المتميزة عن الواجب مثال ذلك السنن الرواتب بعد الصلوات، إذا صليت الظهر فإن صلاة الظهر تتميز عن السنة الراتبة بعد الظهر،

وكذلك زيادة صاع على فرض صدقة الفطر، فرض صدقة الفطر صاع فإذا زدت صاعاً آخر أمكنك الفصل فهي زيادة متميزة عن الواجب، هذه الزيادة ليست واجبة، قال أهل العلم هي ليست واجبة لا في الثواب ولا في الحكم، يعني حكمها أنها ليست واجبة هي مندوبة ولا حتى في الثواب تثاب ثواب المندوب لأنها متميزة عن الواجب منفردة عنه،

أما أن تكون الزيادة غير متميزة وهو معنى كلام القاضي، مثال ذلك الطمأنينة في الركوع والسجود فالواجب في ذلك أدنى الطمأنينة فإذا زاد الإنسان وأراد الركوع بذلك زاد الواجب، وما نقله المؤلف عن القاضي أنه يقول أنها واجبة أي هذه الزيادة يثاب عليها ثواب الواجب لماذا؟

لعدم تميزها عن الواجب، ليس هناك نقطة تميز بها الطمأنينة عن الزيادة في الطمأنينة فقال أن الثواب عليها ثواب الواجب، وعليه فمعنى كلام القاضي أنه يقول أن الثواب عليها أكبر من الثواب على المندوب، والبعض عدّه واجباً في الحكم والثواب، يعني ليس فقط في الثواب بل في الحكم والثواب،

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَخَالَفَهُ أَبُو الْخَطَّابِ**)

من هو أبو الخطاب؟ كذلك مر معنا في الدرس الأول، هو محفوظ الكلوذاني الحنبلي توفي سنة ٥١٠ هـ، وهو صاحب كتاب "**التمهيد في أصول الفقه**"،

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**خالفه**)

أي خالفَ القاضي في أنها ليست واجبة، هذه الزيادة الغير متميزة قال هذه ليست بواجبة ولا يثاب عليها ثواب الواجب، لم؟ لأنه يصح تركها، فتكون الزيادة على الواجب نفلاً ومستحباً ومندوباً في الحكم والثواب لأنه لو ترك هذه الزيادة والإطالة التي أطالها في الطمأنينة صحّ، لهذا قال إنها ليست بواجب يصح تركها وعليه تكون نفلاً أو مستحباً أو مندوباً أي أن النفل

هنا مرادف للمندوب،

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَالْفَضِيلَةُ، وَالْأَفْضَلُ: كَالْمَنْدُوبِ)

أي أن الفضيلة والأفضل كلها مرادفة للمندوب.

بقي معنا في المندوب فائدة في مراتب المندوب، ومراتب المندوب والسنة على ثلاثة مراتب أو أقسام:

-أعلاها مرتبة هي السنة المؤكدة وهي ما واظب النبي ﷺ على فعله ورغب به وحث عليه ومثال ذلك الوتر وراتبة الفجر فهي ليست واجبة ولكن النبي ﷺ واظب عليها في الحل والترحال

- والنوع الثاني أو القسم الثاني هي السنة غير المؤكدة، الأولى هي السنة المؤكدة، هذه السنة غير المؤكدة وهي التي لم يداوم عليها النبي ﷺ كصيام التطوع وصلاة أربع ركعات قبل العصر، هذه سنة، مندوب ولكن غير مؤكدة لم يواظب عليها النبي ﷺ

-والقسم الثالث: الفضيلة والأدب، وهي في الاقتداء بالنبي ﷺ في غير أمر التعبد كصفة الأكل والشرب والنوم والمشي وغير ذلك، فالاقتداء به ﷺ أمر مستحب

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد ألا إله إلا أنت

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الخامس من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الخامس لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، وكنا قد أنهينا الحديث عن الحكم المندوب ونكمل الكلام عن باقي الأحكام التكليفية.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ومحظور: وهو لغة الممنوع، والحرام بمعناه**)

المحظور هو الممنوع كما مر معنا، ومنه قوله تعالى: {.. وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا}[١]، ومرادفه الحرام ومنه قوله تعالى: {وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِن قَبْلُ..}[٢]، وقوله تعالى: {فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً..}[٣].

وفي الاصطلاح: ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً،

فبقولنا: - ما طلب الشارع تركه - يخرج بذلك الواجب والمندوب والمباح لأن المباح أيضاً لم يطلب الشارع تركه ولا فعله،

وبقولنا: - طلبا جازما - يخرج بذلك المكروه لأن طَلب تركه غيرُ جازم، وكما مر معنا الذي يجب تركه يكون من الأفعال أو الأقوال أو أعمال القلوب،

---

(١) الإسراء [٢٠]

(٢) القصص [١٢]

(٣) المائدة [٢٦]

- أما الأفعال مثل عقوق الوالدين، الزنا، الربا، شرب الخمر وغيرها..،
- ومن الأقوال كالغيبة والنميمة، وتكفير المسلم، ولعن المسلم، وقذف المحصنات..،
- ومن أعمال القلوب الحقد، والحسد، والنفاق وغيرها...

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وهو ضد الواجب: ما يعاقب على فعله ويثاب على تركه**)

حتى نعلم ما المقصود من قوله: (**ضد الواجب**) لا بد أن نفهم العلاقة بين الأمرين،

- فإما أن يكونا متناقضين - أي الأمران -،
- وإما أن يكونا ضدين،
- وإما أن يكونا متباينين،
- أو يكونا متلازمين،

ففهم هذه إن شاء الله يساعدنا على فهم كلام المؤلف وكلام أهل العلم إجمالاً.

- **النوع الأول قلنا أن يكونا متناقضين:**

ومعنى أن يكونا متناقضين: أنه لا يمكن أن يجتمعا في محل واحد، ولا أن يرتفعا عنه؛ ومعنى يرتفعان أي ينعدمان، لا بد من أحدهما أن يكون موجوداً،

مثال ذلك: السكون والحركة أي شيء إما أن يتصف بالسكون وإما أن يتصف بالحركة، ولكن لا يجتمعان أبداً في الشيء الواحد في الوقت نفسه، فتكون مثلاً: السيارة متحركة ساكنة في الوقت نفسه أبداً، لأنهما متناقضان فإما أن يتصف الشيء بالحركة وإما أن يتصف بالسكون، فلا يتصف بالحركة والسكون معاً ولا تنتفي الحركة والسكون كذلك، لا بد لأحدهما أن يكون موجوداً، هذا معنى قولنا - لا يجتمعان ولا يرتفعان -.

- **النوع الثاني أن يكونا ضدين:**

أي أن لا يجتمعان في محل واحد ولكن قد يرتفعان عن هذا المحل،

مثال ذلك: القيام والقعود هما ضدان، وهذان الضدان لا يجتمعان، لا يمكن أن تصف إنسانا أنه قائم وقاعد، ولكن قد يرتفعان فيكون هذا الإنسان نائم فلا هو قائم ولا هو قاعد، فهذا معنى قولنا - لا يجتمعان وقد يرتفعان -.

- **النوع الثالث أن يكونا متباينين:**

أي أنه يمكن أن يجتمعا ويمكن أن يرتفعا،

مثال ذلك: الطول والسِّمَن، يمكن أن يكون شخص ما طويلاً وسميناً ' اجتمعا '، ويمكن أن يكون قصيراً ونحيفاً ' ارتفعا '، ويمكن أن يوجد أحدهما وينتفي الآخر كأن يكون الشخص طويلاً نحيفاً أو قصيراً سميناً، هذا معنى المتباينين هما اللذان يمكن أن يجتمعا ويمكن أن يرتفعا.

- **النوع الرابع أن يكونا متلازمين:**

بحيث لا يتصور وجود أحدهما إلا بوجود الآخر، مثال ذلك: البُنُوَّة والأبُوَّة فلا يُتصور وجود ابن من دون أب عادةً، هذا النوع الأخير.

- فالأمران إما أن يكونا متناقضين،
- وإما أن يكونا ضدين،
- وإما أن يكونا متباينين،
- وإما أن يكونا متلازمين

والمؤلف هنا يقول: (**وهو ضد الواجب**)

أي المحظور ضد الواجب، ولعل قصده هنا في حكمه، أو من حيث تقسيم الأحكام التكليفية، أو في التعريف، لمَ؟

لأنه عرف هو المحظور هنا فقال: (**هو ما يعاقب على فعله ويثاب على تركه**)، طبعا والأصح أن يقول: هو ما يستحق العقاب على فعله ويثاب على تركه امتثالاً، فنضع قيدين هنا - قيد الاستحقاق - لأنه تحت المشيئة، - وقيد الامتثال - فلا بد أن يتركه امتثالاً لأمر الله حتى يثاب

على ذلك.

فيقول: (هو ضد الواجب) وقصده ضد الواجب من حيث التعريف أو تقسيم الأحكام، وإلا فالحرام ضده الحلال لقوله تعالى: {... هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ...}[1]،

أو قد تتعدد الأضداد، من أوجه قوله ضد الواجب من حيث أن المحظور يستحق فاعله العقاب، بينما الواجب يستحق تاركه العقاب، فهو عكسه أو ضده،

كذلك يقال: المحظور يثاب تاركه امتثالاً، بينما الواجب يثاب فاعله امتثالاً، فهذا وجه من وجوه الضدية أيضا.

وكذلك التعريف بالحد؛

- **فأما الواجب: هو ما أمر الشارع بفعله أمراً جازماً،**
- **أما المحظور: فهو ما أمر الشارع بتركه أمراً جازماً،**

فهذا أحد أوجه بيان كلام المؤلف،

ولكن المؤلف قال بعد ذلك: (**فلذلك يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً حراماً كالصلاة في الدار المغصوبة في أصح الروايتين**)؛

يعني قد يكون معنى قوله (**وهو ضد الواجب**) أنهما - المحظور والواجب - لا يجتمعان في محل واحد، فلا يكون عين الفعل واجباً حراماً، أي لا يكون فعل معين واجب وحرام في نفس الوقت لأن الأضداد كما قلنا لا تجتمع في شيء واحد، فلا يكون الفعل واجباً حراماً في آن واحد،

وكذلك لا يكون الفعل مندوباً حراماً ولا مباحاً حراماً في آن واحد لأنها كلها أضداد فالأضداد كما قلنا قد تتعدد، وقلنا أنها لا تجتمع وقد ترتفع، فالضدان قد يرتفعان في آن واحد لكن لا يجتمعان كالقيام والقعود كما ذكرنا وغير ذلك...

وكلام المؤلف هذا يدور حول مسألة مهمة وهي مسألة اجتماع الأمر والنهي في أمر واحد هل

(١) النحل [١١٦]

يجوز هذا؟

فيكون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه في آن واحد.

قوله: (**يستحيل كون الشيء الواحد بالعين...**)

- أيضاً هذه فائدة أخرى - الشيء الواحد قد ينقسم إلى جنس ونوع وعين،

- الجنس أعم من النوع
- والنوع أعم من العين

فالجنس يندرج تحته أنواع والنوع يندرج تحته أعيان،

مثال ذلك: عندنا الحيوان والإنسان وزيد،

الحيوان مثلاً جنس ومن أنواع هذا الحيوان: الإنسان - قد يكون هناك أيضاً دواب، طيور، كلها تنتمي إلى الحيوان - فالإنسان نوع من جنس والجنس هو الحيوان والنوع هو الإنسان، ويندرج تحت الإنسان أعيان زيد، محمد، أحمد... هذه أعيان، ويكون الحيوان جنسا، والإنسان نوعا، وزيد عينا.

كذلك العبادة جنس، وتندرج تحت العبادة أنواع كالصلاة والصوم والحج...

يندرج تحت الصلاة مثلاً أعيان كصلاة الفجر وصلاة الظهر...، فالجنس يدخل فيه أفراد وحقائق مختلفة مثل العبادة كما مثلنا جنس يدخل تحتها أنواع: سجود وحج وصيام... والسجود تحته أعيان أيضاً السجود لله، السجود للصنم... كل عين تحت الجنس والنوع، مستقل بذاته.

في هذه الحالة -حالة الجنس- يصح أن يقال أن الجنس الواحد يجتمع فيه الوجوب والتحريم، فيندرج تحته من الأعيان ما يكون واجباً وما يكون حراماً، فإذا كان عندي جنس كالعبادة ممكن أن نقول أنه يجتمع فيه الحلال والحرام لأن ما يندرج تحته من الصلاة - مثلاً - قد تكون صلاة لله وقد تكون للصنم أو يكون سجود لله أو للصنم، فلو قلنا أن الجنس يجتمع فيه الوجوب والتحريم هذا لا بأس به، يصح هذا الكلام.

أما النوع فيندرج تحته أعيان أو أفراد هذه الأفراد متفقة في الصفة، ويمكن أن يجتمع فيه

التحريم والوجوب أيضاً لأنه يندرج تحته أعيان؛ فالسجود - مثلاً - نوع، والعبادة جنس،

وتحت هذا السجود عندنا أعيان منها السجود للصنم والسجود لله، عندها يصح أن يقال أن النوع اجتمع فيه المحظور والواجب هذا يصح أيضاً، فيصح أن نقول في الجنس والنوع يمكن أن يجتمع فيهما المحظور والواجب.

أما العين فلا، فهو شيء واحد في زمن واحد ليس له أفراد، مثاله: السجود في صلاة الظهر هذا لا يجتمع فيه ضدان فلا يقال حرام ويقال واجب، وهذا القول في العين هو قول فقهاء الحنابلة، والجمهور خالفوا الحنابلة وعندهم تفصيل آخر سنذكره الآن،

طبعاً إذا فهمنا الفرق بين الجنس والنوع والعين سيسهل علينا أن نفهم كلام المؤلف ومحل البحث في كلام المؤلف بقوله:

(**يستحيل كون الشيء الواحد بالعين واجباً حراماً**)

يقصد بذلك أن العمل المعين من الشخص المعين يستحيل أن يكون واجباً حراماً، هذا هو قول الحنابلة، أما الذين خالفوا الحنابلة يفصلون وسيأتي التفصيل.

إذا هو قول الحنابلة لذلك قال المؤلف:

(**كالصلاة في الدار المغصوبة في أصح الروايتين**)

أي الصلاة في الدار المغصوبة لا تصح في أصح الروايتين، لذلك قال بعدها:

(**وعند من صححها... كذا وكذا...**)

فالصلاة في الدار المغصوبة باطلة عندهم لأنها شَغلٌ لِملك الغير بغير حق، يعني إنسان اغتصب داراً ثم صلى فيها، شُغلُهُ لهذا الحيز، لهذا الملك بغير حق، فلا يصح أن يقال أنها واجبة - لو صلى الظهر هناك – وأنها بآنٍ واحدٍ محرمة لأنه في ملك الغير، يقول الحنابلة فيلزم من ذلك بطلان الصلاة لهذا قال:

(**في أصح الروايتين**)

أي أن هناك روايتين عن الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله؛

- إحداهما أن الصلاة في الدار المغصوبة باطلة كما مر معنا،
- والثانية موافقة لقول الجمهور بأنها صحيحة مع الإثم – أي مع إثم الغصب، غصب الدار،

فيكون بذلك الفعل:

- واجباً من جهة أنه صلاة فريضة،
- ومحرماً من جهة أنه استغلال للأرض المغصوبة،

إن شاء الله عندما نوضح بعد قليل ستصبح الأمور أسهل.

قال بعد ذلك: (**وعند من صححها - أي صحح الصلاة في الدار المغصوبة - النهي إما أن يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه، أو إلى صفته كالصلاة في السكر والحيض والأماكن السبعة والأوقات الخمسة، فسماه أبو حنيفة فاسداً وعندنا وعند الشافعية أنه من القسم الأول، لأن المنهي عنه نفس هذه الصلاة، ولذلك بطلت أوْلا إلى واحد منهما كلبس الحرير فإن المصلي فيه جامع بين القربة والمكروه بالجهتين فتصح**)

والذين صححوا الصلاة في الدار المغصوبة هم الجمهور وعندهم تفصيل فقالوا: أن النهي الوارد ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهو ملخص كلام المؤلف:

١- نهي يرجع إلى ذات المنهي عنه،

٢- ونهي يرجع إلى صفة المنهي عنه،

٣- ونهي لأمر خارج عنهما - أي لا يرجع إلى ذات المنهي عنه ولا إلى صفته -.

وقال العلامة القطيعي رحمه الله تعالى: (**النهي إما أن يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه**)

بدأ الكلام رحمه الله تعالى عن الصنف الأول الذي يرجع فيه النهي إلى ذات المنهي عنه، ويسميه البعض " **الحرام لذاته** "، مثال ذلك: النهي عن الزنا والنهي عن الربا والسرقة وغيرها...،

هذه المنهيات لا يمكن أن تكون واجبة أو مستحبة لأن هذا تناقض فالنهي ثابت بذاتها.

وإذا قلنا بأنها قد تكون واجبة أو مستحبة قلنا بتناقض الشريعة، لذلك قال:

(**فيضاد وجوبه**)

هذه المنهيات فاسدة بذاتها لأن فعلها يتسبب في الفساد وتفويت المصالح، الزنا - مثلاً - يفوت مصلحة حفظ النسب ويسبب اختلاط الأنساب، و القتل يفوت مصلحة حفظ النفس أيضاً لهذا هي فاسدة بذاتها ومنهي عنها بذاتها.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**أو إلى صفته كالصلاة في السكر والحيض والأماكن السبعة والأوقات الخمسة، فسماه أبو حنيفة فاسداً وعندنا وعند الشافعية أنه من القسم الأول، لأن المنهي عنه نفس هذه الصلاة، ولذلك بطلت**)

هذا هو القسم الثاني وهو المسمى " **الحرام لغيره** " فالنهي فيه ليس لذات المنهي عنه وإنما لوصف طرأ عليه، فالفعل مطلوب في الأصل وإنما نُهي عنه لما طرأ عليه من وصف أدى إلى هذا التحريم، وضرب لذلك أمثلة فقال:

(**كالصلاة في السكر**)

فالصلاة مأمور بها لقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ...}(١) ، والسكر منهي عنه فلما طرأ على الصلاة وصف السكر بطلت الصلاة قال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ...}(٢).

قال: (**والحيض**)

للحديث المعروف المتفق عليه وفيه: "فَإِذَا أَقْبَلَتِ الْحَيْضَةُ فَدَعِي الصَّلَاةَ..."،

وقال: (**والأماكن السبعة**)

هذه الأماكن واردة في حديث لكنه حديث ضعيف حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما:

(١) [البقرة ٤٣]
(٢) [النساء ٤٣]

"أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى أَنْ يُصَلَّى فِي سَبْعَةِ مَوَاطِنَ: فِي الْمَزْبَلَةِ، وَالْمَجْزَرَةِ، وَالْمَقْبَرَةِ، وَقَارِعَةِ الطَّرِيقِ، وَفِي الْحَمَّامِ، ومَعَاطِنِ الْإِبِلِ، وَفَوْقَ ظَهْرِ بَيْتِ اللَّهِ".

والحديث كما قلنا أنه ضعيف، والثابت في السنة الصحيحة من الأماكن المنهي عنها: المقبرة ومعاطن الإبل والحمام، ومواضع النجاسات بشكل عام فالصلاة في أي منها باطلة لا تصح، قالوا: النهي هنا يقتضي الفساد؛ أي أن الصلاة باطلة لا تصح، هذه الصفة التي طرأت على الصلاة أبطلتها،

وكذلك قال: (**والأوقات الخمسة**)

أي الأوقات المنهي عن الصلاة بها وهي: من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، وحين طلوع الشمس - وقت الشروق -، ومن قيام الشمس وحتى الزوال، ومن بعد صلاة العصر وحتى غروب الشمس، وحين تميل الشمس للغروب، فالصلاة في هذه الأوقات باطلة إذا كانت بلا عذر.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**فسماه أبو حنيفة فاسداً**)

نحن بينا في الورقات أن أبا حنيفة يفرق بين الفاسد والباطل،

- أما الفاسد فهو ما شرع بأصله ومنع بوصفه؛ أي أنه مشروع في الأصل لكن لما طرأ عليه وصف منهي عنه أفسده، مثال ذلك: الذي مر معنا الصلاة في السُكْر،
- أما الباطل عند أبي حنيفة فهو: ما منع بأصله ووصفه وذكرنا مثالاً وهو بيع الخنزير بالدم.

إذاً سمى أبو حنيفة هذا القسم فاسداً لأنه مشروع بأصله طرأ عليه وصف فصار فاسداً.

ثم قال رحمه الله: (**وعندنا وعند الشافعية أنه من القسم الأول، لأن المنهي عنه نفس هذه الصلاة، ولذلك بطلت**)

أي أنهم عدُّوا الصلاة في حال السُكرِ وغيرها من الأمثلة التي ضربها المؤلف رحمه الله عدوها من القسم الأول وهو المنهي عنه لذاته لورود النهي عن الصلاة حال السُكر وورود النهي عن الصلاة حال الحيض، فالنهي لم يكن عن الصفة فقط لأنه ليس هناك نهي عن الحيض وإنما النهي عن الصلاة في حال الحيض فهو نهي عن أصل الفعل.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**أوْلا إلى واحد منهما كلبس الحرير، فإن المصلي فيه جامع بين القربة والمكروه بالجهتين فتصح**)

أي أن النهي هنا لا يرجع إلى ذات المنهي عنه ولا إلى صفة من صفاته بل خارج عنه أو قالوا منفك عنه،

مثال ذلك: الصلاة بلباس من حرير، الأمر بالصلاة {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} معروف، وهناك نهي عن لبس الحرير لحديث: {لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ...} فالصلاة واجبة ولبس الحرير محرم على الرجال، فمن صلى وهو لابس للحرير جمع بين القربة والإثم،

قال: (**بالجهتين**)

فهو جامع بين القربة والمكروه بالجهتين؛ أي جهة القربة وجهة الكراهة - لبس الحرير - وهذا ممكن، والمحال هو الجمع بينهما من وجه واحد ولكن هنا عندنا وجهان،

قال: (... **فتصح**)

أي تصح الصلاة في ثوب الحرير وكذلك تصح الصلاة في الدار المغصوبة لكن عليه إثم لبس الحرير والغصب، والمراد هنا أن الأمر جاء بخطاب والنهي عن الغصب جاء في خطاب آخر منفصل عن الأول ولم يأت خطاب ينهى عن الصلاة في الدار المغصوبة إنما ورد نهي عن الغصب، وملخص هذا كله أن المنهي عنه إما أن تكون جهة النهي عنه منفرداً وإما أن يكون له جهتان.

فالمنهي عنه لذاته، جهة النهي عنه تكون منفردة، ليس مأموراً به قط بل هو منهي عنه منفرداً ليس هناك إلا نهي؛ الزنا والشرك والقتل... هذا النوع واضح لا إشكال فيه، فهو باطل على كل حال.

وإما أن يكون المنهي عنه له جهتان:

- جهة مأمور به منها،

- وجهة منهي عنه منها.

في هذه الحالة ينظر إلى انفكاك الجهتين: جهة الأمر وجهة النهي،

- فإن انفكت جهة الأمر عن جهة النهي كان الفعل المأمور به صحيحا مع الإثم المتعلق بجهة النهي، مثال ذلك: الصلاة في الدار المغصوبة، فهناك انفكاك بين الصلاة وبين الغصب، هناك نص بالأمر بالصلاة وهناك نص في النهي عن الغصب، وعليه فالصلاة هنا صحيحة والإثم عليه بسبب الغصب.
- أما إذا لم تنفك جهة الأمر عن جهة النهي فالفعل عندها يكون باطلاً، مثال ذلك: الصوم يوم العيد، والصلاة في أوقات النهي أو في الحيض أو في السُكرِ،

أما هذه فليس فيها انفكاك بين الجهتين،

فالضابط هو الانفكاك، والضابط في الانفكاك أن النهي إذا عاد إلى ذات المنهي عنه أو إلى شرطه أو أمرٍ لازم له تكون عندها الجهة غير منفكة؛ ننظر إلى هذا النهي إذا عاد إلى ذات المنهي عنه أو إلى شرطه أو إلى أمرٍ لازم له تكون عندها الجهة غير منفكة وإذا كانت الجهة غير منفكة كان هذا الفعل باطلاً.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**ومكروه: وهو ضد المندوب ما يقتضي تركه الثواب ولا عقاب على فعله، كالمنهي عنه نهي تنزيه...**)

القسم الرابع من أقسام الأحكام التكليفية:

المكروه وهو لغة: المُبغَض ضد المحبوب كما مر معنا.

وفي الاصطلاح: ما طلب الشارع تركه طلباً غير جازم، وقلنا - غير جازم - حتى يخرج بذلك المحظور،

قال المؤلف: (**وهو ضد المندوب**)

كما قلنا أي في حكمه، كما أنه قال في المحظور أنه ضد الواجب فالأمر هنا نفسه، فالمكروه ضد المندوب من حيث حكمه ومن حيث تقسيم الأحكام التكليفية أو التعريف لأن المكروه قال:

(**هو ما يقتضي الثواب ولا عقاب على فعله**)

بينما عكسه المندوب، فمثلاً الصحيح في تعريف المكروه بالثمرة: هو ما يثاب تاركه امتثالاً ولا يعاقب فاعله، أما المندوب: فهو ما يثاب فاعله امتثالاً ولا يعاقب تاركه،

المهم أن هذه الضدية من هذا الباب وأن التعريف الصحيح بالثمرة أن يقال: ما يثاب تاركه امتثالاً ولا يعاقب فاعله، مثال ذلك: تشبيك الأصابع وفرقعتها، وشرب الماء واقفاً، البول واقفاً وما إلى ذلك.

ومر معنا أن لفظ المكروه قد يطلق وقد يراد به المحظور وقد يراد به المكروه الذي مر معنا ويسمونه " **المكروه كراهة تنزيهية** "، وكذلك قد يراد به ترك الأولى، وللمزيد من التفصيل يراجع شرح الورقات في هذا المقام.

طبعاً هذا عند الفقهاء بشكل عام، أما الأحناف ففرقوا بين المحظور والمكروه كراهة تحريم، مر معنا أن الأحكام التكليفية عند الأحناف سبعة منها المكروه كراهة تحريم ومنها المحظور،

- فالمحظور عند الأحناف: هو ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل قطعي - الكتاب والحديث المتواتر وما إلى ذلك... - هذا هو المحظور عندهم،
- أما المكروه كراهة تحريم: فهو ما طلب الشارع تركه طلباً جازماً بدليل ظني - كأخبار الآحاد والقياس وما إلى ذلك... - ومثلوا لذلك بالبيع على بيع الغير، والخطبة على خطبة الغير أيضاً... هذا عندهم مكروه كراهة تحريم،

فالحرام عندهم ثابت بدليل قطعي، بينما المكروه كراهة تحريم ثابت بدليل ظني، ووجه التفريق عندهم أن جاحد الأول - الحرام - كافر، أما جاحد الثاني - المكروه كراهة تحريم - فلا يكفر جاحده، وهم يحكمون على فاعل المكروه كراهة تحريم أنه يستحق محذوراً دون العقوبة

بالنار، إذاً الحاصل أن الأحناف يخالفون الجمهور بهذا التفريق،

أما الجمهور فيعتبرونهما واحداً وهو المحظور من غير تفريق وهو الصحيح، ولكن الأحناف هم متفقون مع الجمهور على المكروه كراهة تنزيهية وهو هذا الذي معنا هنا.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السادس من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس السادس لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد توقفنا عند المباح، حيث قال رحمه الله تعالى:

(**ومباح، والجائز، والحلال بمعناه: وهو ما لا يتعلق بفعله أو تركه ثواب ولا عقاب**..)

بدأ المؤلف رحمه الله بالكلام عن الحكم الخامس من الأحكام التكليفية،

وسبق أن مر معنا أن **المباح في اللغة: هو المعلن والمأذون فيه**، فيقال فلان أباح بسره؛ أي أظهره وأعلنه،

أما اصطلاحاً: قال المؤلف رحمه الله:

(**ما لا يتعلق بفعله أو تركه ثواب ولا عقاب**)

وهذا هو تعريفه بالثمرة،

وتعريفه بالحد: هو ما لا يتعلق به أمر ولا نهي لذاته،

- وقلنا أنه يخرج بالشق الأول - ما لا يتعلق به أمر - يخرج به الواجب والمندوب،

- ويخرج بالشق الثاني - ولا نهي - يخرج به المحظور والمكروه،

وأما قولنا - لذاته - فلأن الأصل في المباح أنه لا يتعلق به أمر ولا نهي وهذا لذاته،

أما لغيره - أي صار وسيلة لغيره - أخذ حكم الذي صار وسيلة له،

فيصير مأموراً به عندها أو منهياً عنه، فيخرج عن دائرة التخيير،

- فإن كان وسيلة لواجب صار واجباً،
- وإن كان وسيلة لمندوب صار مندوباً،
- وإن كان وسيلة لحرام صار حراماً،

وهذا بناءً على القواعد التي مرت معنا سابقاً، تكلمنا عن قاعدة **ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أو ما لا يتم ترك الحرام إلا بتركه فتركه واجب**، ومن هنا نعلم أن تعريف المؤلف رحمه الله تعالى بالثمرة أو بالحكم الذي ذكره هنا هو تعريف قاصر فلا بد من إضافة قيد - لذاته - في التعريف، لأن حكمه يعتمد على كونه لذاته أو لغيره فلا بد من إضافة هذا القيد إلى تعريفه بالحكم أو بالثمرة الذي ذكره رحمه الله.

وقوله رحمه الله تعالى: (**والجائز، والحلال بمعناه**..)

يريد المؤلف بهذا القول أنهما مرادفان للمباح، ومنهم من اعترض على ذلك بأن قالوا: بأن الحلال أعم من ذلك لأنه يشمل الواجب والمندوب والمكروه.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وقد اختلف في الأعيان المنتفع بها قبل الشرع، فعند أبي الخطاب والتميمي الإباحة كأبي حنيفة فلذلك أنكر بعض المعتزلة شرعيته، وعند القاضي و ابن حامد وبعض المعتزلة الحظر، وتوقف الخرزي والأكثرون**)

الأعيان وهي الذوات أو الأشياء إما أن تكون منتَفَع بها أو غير منتَفَع بها،

- أما الأعيان المنتَفَع بها فتنقسم إلى قسمين:

١- ما فيه نفع محض ولا ضرر فيه.

٢- ما فيه نفع من جهة وضرر من جهة أخرى ولكن الضرر فيه خفيف، فالنفع أرجح.

- أما الأعيان الغير منتَفع بها فتنقسم إلى قسمين أيضاً:

١- ما فيه ضرر محض ولا نفع فيه كالسموم القاتلة مثلاً.

٢- ما فيه ضرر من جهة ونفع من جهة أخرى ولكن الضرر أرجح أو مساو للنفع،

وهذان القسمان محرمان لحديث النبي ﷺ: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)،

فيبقى الأعيان المُنتَفَع بها وهي إما ما فيه نفع محض ولا ضرر فيه أو ما فيه نفع من جهة وضرر خفيف من جهة أخرى.

وكلام المؤلف هنا عن الأعيان المنتَفَع بها وهي ما فيها نفع محض أو ما فيها نفع مع ضرر خفيف، ثم إن الكلام عن حكم الانتفاع بهذه الأعيان قبل ورود الشرع؛ أي بخصوص الأعيان المنتفع بها هناك حكم - يعني هذا معناها - أن هناك حكم قبل ورود الشرع وحكم بعد وروده.

- أما في حكم الأعيان المنتفع بها بعد ورود الشرع وسكت عنها الشرع، فقد نقل بعض أهل العلم الاتفاق على أنها على الإباحة ما لم يرد نص ينقله عن الإباحة إلى غير ذلك،

والأدلة على ذلك كثيرة؛ أي أن الأصل بالأعيان هذه بعد ورود الشرع الإباحة منها قوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...}[1] فامتَنَّ الله على خلقه بما في الأرض جميعاً ولا يمتن الله إلا بالمباح،

وكذلك استدلوا بحديث: (الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ) ويعبر عن هذا بقاعدة معروفة " **أن الأصل في المعاملات الإباحة إلا أن يرد نص على التحريم** "، هذا في المعاملات أو في الأشياء أما في العبادات فالعكس، فإن الأصل فيها المنع.

(١) [البقرة ٢٩]

- أما حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع وهو موضوعنا هنا، فقد ذكر المؤلف أن فيها خلافاً - وهذا الخلاف لا طائل منه -، لأن الشرائع قد استقرت واكتمل الدين بشرائع الإسلام لقوله تعالى: {... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا...}[1] ،

ثم بدأ المؤلف بذكر المذاهب المختلفة في هذه المسألة والتي خلاصتها أنها:

- إما على الإباحة
- أو على التحريم
- أو على التوقف،

فقال: (**فعند أبي الخطاب والتميمي الإباحة كأبي حنيفة**...)

أبو الخطاب مر معنا وهو الكلوذاني الحنبلي،

والتميمي هو عبد العزيز بن الحارث بن أسد توفي سنة ٣٧١ للهجرة،

والمؤلف هنا يتكلم عن القول الأول وهو أن حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع هو الإباحة، ونُقِلَ ذلك عن أبي حنيفة والتميمي وأبي الخطاب وأدلتهم هي ذات الأدلة التي مرت معنا قبل قليل في حكم الأعيان المنتفع بها بعد ورود الشرع، فأدلتهم هي نفس الأدلة كقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا...} ، وحديث: (الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا عَنْهُ).

ثم قال رحمه الله تعالى: (**فلذلك أنكر بعض المعتزلة شرعيته**...)

أي أنكروا أن المباح حكم شرعي وذلك بناءً على القول بأن حكم الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع هو الإباحة، فقالوا: بما أن حكمها قبل ورود الشرع الإباحة وكذلك حكمها بعد الشرع فهي ثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فالمباح عندها حكم عقلي هذا بزعمهم، وردوا عليهم أن

---

(١) [المائدة ٣]

المباح ورد فيه التخيير في الشرع، مثال ذلك: {أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ...}[(١)] ، وكذلك قوله تعالى: {لَّيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ...}[٢] ، فالحكم بالإباحة شرعي ولا يصح إنكار شرعيته.

ثم قال رحمه الله: (... **وعند القاضي و ابن حامد وبعض المعتزلة الحظر**...)

هذا هو القول الثاني، والقاضي هو أبو يعلى مر معنا،

والحامد هو الحسن بن حامد بن علي البغدادي توفي سنة ٤٠٣ للهجرة وهو صاحب " **شرح الخِرَقِي** " و " **الجامع في الفقه** "،

وهذا القول الثاني وهو الحكم بالحظر على الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع، ويستدلون لذلك أن كل ما في الأرض ملكه لله تعالى والتصرف فيه تصرف في ملك الغير بلا إذن، وحكم التصرف في ملك الغير بلا إذن هو الحظر، فلا يجوز أن نتصرف بشيء إلا أن يأتي دليل يبيح التصرف فيه، هذا مردود عليه بأدلة القول الأول.

ثم قال: (**وتوقف الخرزي والأكثرون**)

الخرزي وفي بعض النسخ الجزري ولعل الراجح هو الخرزي هو: أبو الحسن أحمد بن نصر بن محمد البغدادي وهو من قدماء الحنابلة توفي سنة ٣٨٠ للهجرة، نقلوا عنه التوقف في هذه المسألة لأن الحكم هو خطاب الشارع وقبل الشرع لا يوجد خطاب فلا نحكم عليه بإباحة ولا حظر هذا حجتهم، وكما قلنا قبل قليل الكلام في هذه المسألة ليس فيه كبير فائدة، وذلك لأنه بورود الشرع فالشرع كاف في معرفة حكم هذه الأشياء، وهناك رأي آخر إذ قال البعض أن هذه المسألة ممتنعة الحدوث أصلاً، لأنه ليس هناك عصر إلا وفيه رسالة ودليل ذلك قوله

(١) [البقرة ١٨٧]
(٢) [النور٦٢]

تعالى: {وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ}(١)، فالأرض لم تخلُ من نبي مرسل فالله تعالى أعلم.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**ووضعية وهي أربعة**...)

بدأ بالكلام عن الأحكام الوضعية فقوله: (**ووضعية**) أي الأحكام الوضعية، وقلنا أن الأحكام الشرعية تنقسم إلى:

١- أحكام تكليفية.

٢- وأحكام وضعية.

ومر معنا أن **الحكم الوضعي هو: خطاب الشرع المتعلق بأفعال المكلفين بالوضع**،

مر معنا هذا في الورقات وشرحناه،

فالأحكام الوضعية جعلها الله عز وجل مُعرِّفَة بالحكم الشرعي أو علامة عليه، وقلنا أن الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي؛

- **أن الحكم التكليفي يتعلق بفعل المكلفين**،
- **أما الحكم الوضعي يتعلق بفعل المكلفين وغير المكلفين**

فقد يتعلق بفعل المجنون أو الطفل كما هو الحال في غرم المتلفات كما مر معنا، بل قد يتعدى إلى من لم يفعل الفعل كما هو الحال بوجوب الدية على العاقلة أي عاقلة - يعني أقارب - الرجل القاتل، إذا قتل الرجل رجلاً آخر فكان هذا القتل سببا لوجوب الدية على العاقلة مع أنهم لم يباشروا القتل، فهذا يكون من باب الحكم الوضعي،

- ثم إن **الحكم التكليفي داخل في قدرة المكلف** وهو مأمور به أو منهي عنه، مثل الصلاة والصوم والزكاة والنهي عن الزنا وغير ذلك...،
- **أما الأحكام الوضعية فقد تدخل في قدرة المكلف وقد لا تدخل**، فالسرقة مثلاً داخلة في قدرة المكلف والسرقة سبب في قطع اليد - حكم وضعي - أما زوال الشمس فلا يدخل في قدرة المكلف وهو سبب لوجوب صلاة الظهر،

---

(١) [فاطر٢٤]

وقد يكون في قدرة المكلف ولكنه ليس مأموراً به، مثل: مِلك النصاب للزكاة فهو سبب للزكاة وهو في قدرة العبد ولكنه غير مأمور به شرعاً فالمكلف غير مأمور بجمع قيمة نصاب الزكاة،

- وكذلك قلنا أن **الحكم التكليفي هو أمر وطلب فهو إنشاء**،
- **أما الحكم الوضعي ففيه إخبار وليس بأمر**،
- **وقلنا أن الحكم الوضعي أعم من الحكم التكليفي**؛ لأن كل حكم تكليفي معه حكم وضعي يدل عليه، وليس كل حكم وضعي معه حكم تكليفي - مثلاً - من توضأ ولم يدخل وقت الصلاة الشرط هنا تحقق - الوضوء - ولكن ليس هناك وجوب بعد لماذا؟ لأن السبب لم يتحقق وهو دخول وقت الصلاة، فوجد عندنا حكم وضعي ولم يوجد معه حكم تكليفي،

وقول المؤلف: (**وهي أربعة**...)

أي أنه قسم الأحكام الوضعية إلى أربعة أقسام وهي:

١- الأحكام التي تظهر بها الأحكام التكليفية وهي: العلة والسبب وتوابعها؛ أي الشرط والمانع.

٢- والقسم الثاني: هو الصحيح، وسيتكلم عن الفاسد عند الكلام عنه أيضاً والنفوذ والأداء والإعادة والقضاء.

٣- القسم الثالث: المنعقد وسيتكلم عن اللازم والجائز والحسن والقبيح ضمن الكلام عن المنعقد.

٤- والقسم الرابع: الرخصة والعزيمة.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**أحدها: ما يظهر به الحكم وهو نوعان: علة إما عقلية، كالكسر للانكسار أو شرعية، قيل: إنها المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه، وقيل الباعث على إثباته، وهذا أولى**)

بدأ المؤلف رحمه الله تعالى بالكلام عن القسم الأول والذي سماه (**ما يظهر به الحكم**) أي أن الحكم يوجد بوجود هذا الشيء، مثل: الإسكار في تحريم الخمر، فكلما ظهر الإسكار وجد حكم التحريم،

قال: (**وهو نوعان**..)

يقصد بذلك: **العلة والسبب** وسيتكلم عنها بالتفصيل، والفرق بينهما دقيق سنوضحهما ثم بإذن الله نبين الفرق بينهما.

قال: (**علة إما عقلية، كالكسر للانكسار أو شرعية، قيل: إنها المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه، وقيل الباعث على إثباته، وهذا أولى**)

العلة لغة: ما اقتضى تغييراً،

لذلك يقال على المريض عليل؛ علة المريض هي تغير حاله من الصحة والقوة إلى المرض والتعب والضعف،

وقوله: (**إما عقلية كالكسر للانكسار**...)

فقد قسم العلة إلى قسمين:

١- علة عقلية.

٢- وعلة شرعية.

وبدأ بالكلام عن:

١- العلة العقلية فقال: (**إما عقلية كالكسر للانكسار**...)

والعلة العقلية: هي ما يوجب الحكم لذاته لا محالة،

وضرب لذلك مثلاً بالكسر والانكسار فالكسر موجب للانكسار لذاته لا محالة، فكلما وجد الكسر وجد الانكسار، يعني عندنا قارورة كسرت إذا وجد هذا الكسر لا بد أن يوجد الانكسار فلا يمكن أن يكون هناك انكسار من غير كسر أبداً، هذا مثال عن العلة العقلية.

٢- العلة الشرعية

وهنا يتكلم المؤلف رحمه الله تعالى عن التعريف الاصطلاحي للعلة الشرعية وفي ذلك خلاف على قولين ذكرهما المؤلف،

القول الأول قال: (**المعنى الذي علق الشرع الحكم عليه**)

والمعنى هنا أن العلة هي علامة على وجود الحكم فبوجودها تدل على وجود الحكم وبانتفائها تدل على انتفاء الحكم، مثاله: الإسكار علة تحريم الخمر فأينما وجد الإسكار دل على وجود حكم التحريم فهو علامة على وجود الحكم وهو التحريم - الإسكار - فكلما وجد الإسكار دل على وجود التحريم، وكذلك السرقة هي علة قطع اليد فإذا وجدت السرقة - بشروطها - دلت على وجود الحكم وهو الحد قطع يد السارق، وهذا التعريف ينسب للأشاعرة وهو مبني على عقيدتهم الباطلة في القدر، فهم يقولون: أن العلة هي الأمارة - أي العلامة - الدالة على الحكم، فهي تدل عليه لكن لا تؤثر فيه وأن الأحكام الشرعية عندهم لا تعلل بالأغراض والمصالح؛ أي أنها لم تشرع لأهداف ومصالح إنما العلل عندهم فقط علامات ليس لها أثر على الحكم، حجتهم في ذلك أن الله لو شرع هذه الأحكام لغاية معينة فإنه يتكمل بها - أي بوجود هذه الغاية -؛ هذا كلام باطل ينزه الله تعالى عنه، فالله سبحانه وتعالى شرع هذه الأحكام لمصالح العباد والله ليس بحاجة لهذه الأحكام سبحانه، إنما شرع هذه الأحكام لمصالح العباد تفضلاً منه، وهذا القول إنما يصح في حق المخلوق الذي يفعل الفعل حتى يتكمل به، فحجتهم هذه ساقطة إذ لا يجوز تشبيه الخالق بالمخلوق، فهذا القول كما قلنا هو من أقوال الأشاعرة يقولون: بأن العلة علامة على الحكم وليست مؤثرة فيه.

- وبالجملة المذاهب في العلة ثلاثة، طرفي نقيض، ووسط، والوسط هو قول أهل السنة والجماعة.

١ـ أما المذهب الأول: هو مذهب المتكلمين من الأشاعرة يقولون: بأن العلة هي الأمارة الدالة على الحكم فليس لها أثر على الحكم وإنما تدل عليه فقط، أي لا يوجد الحكم بها بل يوجد عندها، يضربون لذلك مثالاً: وهو الذبح بالسكين، فلو أردت أن تذبح شاة فأخذت السكين ثم حركتها عند عنق الشاة لتذبحها، يقولون: تحريك هذه السكين ليس له تأثير بالذبح، لكن الله يخلق عندها الذبح فيحصل الذبح لا بالسكين بل يكون تحريك السكين فقط علامة على الذبح.

٢_ أما المذهب الثاني: فهو مذهب المعتزلة والعلة عندهم مؤثرة بذاتها في الحكم الشرعي، ففي مثال السكين هنا: يقولون السكين واليد التي تقطع بالسكين هي التي تذبح وليس الله والله ليس له علاقة بذلك فلم يخلق هذا الفعل ولم يقدره ولكنه يعلمه ويكتبه، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، طبعاً وهذا مبني على عقيدتهم الباطلة في نفي القدر.

٣_ والمذهب الثالث: هو مذهب أهل السنة والجماعة وهو أن العلة مؤثرة في إيجاد الحكم ولكن ليس بذاتها إنما بجعل الله لها، فالسكين واليد أسباب ذات تأثير بجعل الله لها، هذه هي المذاهب الثلاثة في العلة ذكرناها باختصار حتى نفهم قول المؤلف رحمه الله.

وقال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقيل: الباعث له على إثباته، وهذا أولى**)

هذا هو التعريف الثاني للعلة في الاصطلاح، وذكرنا التعريف الأول سابقاً وهو تعريف الأشاعرة،

وقوله: (**وقيل: الباعث له على إثباته**)

أي الباعث للشرع على إثبات الحكم الشرعي ويقصد بالباعث هنا أي الحكمة أو المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها بتشريع الحكم هذا هو المقصود،

كوجوب الزكاة فقد شرعها الشارع مواساة للفقير والمسكين،

وحد الزنا حفظاً للأنساب،

وحد السرقة حفظاً للمال وهكذا...،

ثم قال المؤلف: (... **وهذا أولى**)

أي أن هذا التعريف للعلة هو أولى من التعريف الأول، فالتعريف الأول مبني على عقيدة باطلة، وهكذا نكون قد انتهينا من العلة.

ونبدأ بالسبب حيث قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وسبب، وقد استعمله الفقهاء فيما يقابل**

المباشر كالحفر مع التردية، وفي علة العلة كالرمي في القتل للموت، وفي العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول، وفي العلة نفسها كالقتل للقصاص ولذا سموا الوصف الواحد من أوصاف العلة جزء السبب)

بدأ المؤلف بالكلام هنا عن القسم الثاني مما يظهر به الحكم وهو السبب،

والسبب لغة: هو الطريق إلى الشيء، وهو ما يتوصل به إلى غيره ومنه سمي الحبل سبباً كما في قوله تعالى: {فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ...}[1]،

أما اصطلاحاً: فقد مر معنا أن السبب: **هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته**، وقد بينا معناه في الورقات ونحن مطالبون بهذا أيضاً في الامتحان.

وقال المؤلف: (**وقد استعمله الفقهاء...**)

يقصد هنا أن أصحاب المذاهب الفقهية وأتباعهم استخدموا لفظ السبب في عدة معان وهي أربعة ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى وهي:

١- ما يقابل المباشر.
٢- وعلة العلة.
٣- والعلة التي تَخَلَّف شرطها.
٤- والعلة نفسها.

ونحن نتعلم هذه الإطلاقات للفقهاء لهذا اللفظ، لفظ السبب حتى إذا وجدنا هذا اللفظ مستخدم عند أحدهم فهمنا مراده من ذلك من خلال النظر إلى قرائن محتفة به، وذلك حتى نتجنب إحداث خلاف لا داع له، الذي قد ينشأ من سوء فهمنا لكلام المؤلف أو غيره.

المعنى الأول، قال المؤلف رحمه الله: (**فيما يقابل المباشر كالحفر مع التردية...**)

---

(١) [الحج ١٥]

أي أن الأفعال التي يفعلها الإنسان ويترتب عليه آثارها نوعان:

- أفعال بالمباشرة .

- وأفعال بالسبب.

ويتبين لنا هذا بالمثال ضرب المؤلف لهذا مثالاً الحفر مع التردية، فلو أن رجلاً حفر بئراً ثم جاء رجل فوقف على حافة هذا البئر وجاء رجل ثالث فدفع الواقف على البئر فتردى في البئر ومات بذلك، فيكون الرجل الذي حفر البئر هو المتسبب لأن حفر البئر هو السبب والرجل الذي دفع المقتول في البئر هو المباشر، فالضمان هنا على المباشر لأن القاعدة تقول: " **إذا اجتمع السبب والمباشرة غُلِّبت المباشرة** "، لذلك يجب الضمان على الرجل الذي دفع القتيل في البئر، فأطلقوا السبب على ما يقابل المباشرة كما في هذا المثال.

والمعنى الثاني هي **علة العلة**، قال المؤلف رحمه الله:

(**وفي علة العلة كالرمي في القتل الموت**...)

أي أن علة القتل هي الإصابة

وعلة الإصابة هي الرمي،

فبالرمي حصلت الإصابة

وبالإصابة حصل الموت،

فالرمي هو السبب

والإصابة هي العلة

والسبب هو علة الإصابة التي هي علة القتل، هذا معنى قوله: (**علة العلة**) أي أن الرمي هو علة الإصابة التي هي علة القتل.

المعنى الثالث الذي يطلقه الفقهاء: هو العلة التي تَخَلَّفَ عنها شرطها،

فقال المؤلف: (**وفي العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول**)

هذا هو الاستعمال الثالث للفظ السبب من قبل الفقهاء وهو العلة إذا تخلف عنها شرطها، طبعاً هذا ينتج عنه تخلف الحكم فلا بد من توفر الشروط وانتفاء الموانع،

مثال ذلك: بلوغ النصاب للزكاة، فإذا بلغ النصاب في مال أحدهم ولم يحل عليه الحول بعد، بلوغ النصاب ماذا؟ سبب لوجوب الزكاة - قد مر معنا سابقاً -،

أو أن يحلف أحدهم يميناً ولم يحنث، فإن اليمين هنا هو سبب الكفارة فإذا لم يتوفر الشرط وهو الحَنث فلا حكم، أي لا كفارة.

والمعنى الرابع الذي يطلقه الفقهاء: العلة نفسها، قال المؤلف:

(**وفي العلة نفسها كالقتل للقصاص**...)

هذا يعني أن السبب يطلق على العلة الشرعية كاملة وهذا الذي عليه أكثر الأصوليين وهو أنهم يُسَوُّون بين العلة والسبب، والبعض ذهب إلى التفريق، وحتى نفهم الفرق بين الرأيين لا بد أن نعلم أن السبب ينقسم إلى قسمين:

- القسم الأول: ما يعلم فيه المناسبة بين السبب والحكم،

مثلاً الإسكار سبب لحكم التحريم، والمناسبة هنا حفظ وصيانة العقل، فهذه المناسبة ما بين السبب والحكم - الإسكار والتحريم - حتى نحفظ العقل،

وكذلك القتل العمد - العدوان - سبب للقصاص، ما هي المناسبة؟ حفظ النفس وصيانة الدماء، والسرقة أيضاً سبب للحد وهو قطع اليد والمناسبة صيانة المال ونشر الأمن، هذا هو القسم الأول.

- القسم الثاني: هو ما لا يعلم فيه مناسبة بين السبب والحكم،

مثال ذلك: زوال الشمس، فإذا زالت الشمس وجبت صلاة الظهر لأن زوال الشمس سبب لوجوب صلاة الظهر، ونحن لا نعلم المناسبة، ما هي المناسبة بين الزوال وحكم وجوب صلاة الظهر؟، إذا فهمنا هذين القسمين نستطيع أن نفهم مذاهب الأصوليين في التفرقة بين العلة

والسبب، وأقوالهم على ثلاثة أقوال:

- منهم من قال أنهما مترادفان وساووا بينهما، هذا يعني أن كلا القسمين المذكورين سابقاً - معلوم المناسبة وغير معلوم المناسبة - كلاهما يطلق عليهما سبباً ويطلق عليهما علة.

- ومنهم من قال بأن:

- **العلة**: ما كان معلوم المناسبة،
- **والسبب**: ما لم يكن معلوم المناسبة، أي أن القسمين الأول منهما - معلوم المناسبة بين العلة والحكم - يكون علة، والثاني - غير معلوم المناسبة بين العلة والحكم - يكون سبباً، هذا هو القول الثاني.

- والقول الثالث من قال بأن السبب يشمل القسمين معاً الأول والثاني - معلوم المناسبة وغير معلوم المناسبة - أما العلة فهي القسم الأول فقط وهي ما يعلم فيه مناسبة لهذا يكون السبب عندهم أعم من العلة، وتكون كل علة سببا وليس كل سبب علة، فتكون العلة إحدى قسمي السبب.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ولذا سموا الوصف الواحد من أوصاف العلة جزء السبب**)

مثلاً عندنا القتل العمد - العدوان - سبب للقصاص، العلة القتل العمد العدوان، كل واحد من هذه تسمى جزء السبب يعني القتل، العمد، العدوان، تسمى جزء السبب أو جزء العلة، وذلك لأنه إذا انفرد أحد هذه الأجزاء - أجزاء العلة - لا يترتب عليه حكم القصاص بل لا بد من وجود بقية أجزائه معه حتى يوجد الحكم، فلو وجد القتل فقط كالقتل الخطأ، فهذا لا يوجب القصاص، ولو وجد القتل العمد ولكنه في حد أو قصاص فهذا أيضا لا يوجب القصاص وهكذا...، فهذا ما يسمى جزء العلة أو جزء السبب، وهو يختلف عن العلل المتعددة - من باب التوضيح - فالعلل المتعددة لحكم ما إذا انفرد أحدها أو بعضها ترتب عليه الحكم،

مثال ذلك: من بَالَ وأكل لحم الإبل ونام فإنه يجب عليه الوضوء بجميعها، وكذلك يجب عليه الوضوء لو فعل واحدة منها، فهذه تسمى عللاً متعددة، وجود أي واحد منها يترتب عليه

الحكم، وهو يختلف عن جزء العلة،

وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن العلة والسبب، ونبدأ في الدرس القادم بإذن الله بالكلام عن توابعهما.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السابع من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس السابع لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، ووقد أنهينا الحديث عن العلة والسبب في الدرس الماضي وقلنا أننا سنكمل في الحديث عن توابعهما.

ونبدأ بكلام المؤلف رحمه الله: (**ومن توابعهما؛ الشرط: وهو ما يتوقف على وجوده: إما الحكم كالإحصان للرجم ويسمى شرط الحكم، أو عمل العلة وهو شرط العلة كالإحصان مع الزنا، فيفارق العلة من حيث أنه لا يلزم الحكم من وجوده، وهو عقلي كالحياة للعلم، ولغوي كالمقترن بحروفه، وشرعي كالطهارة للصلاة**)

كما قلنا بدأ المؤلف رحمه الله هنا بالكلام عن توابع السبب والعلة، فقال: (**ومن توابعهما**) أي توابع العلة والسبب، وبدأ الكلام عن الشرط؛ أي أن أول هذه التوابع الشرط، وسيأتي الكلام عن المانع بعد ذلك.

الشرط لغة: العلامة، ومنه قوله تعالى: {فَهَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا..}[1] أي علاماتها،

١- [محمد ١٨]

وفي الاصطلاح: هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته،

وهذا مر معنا شرحه في الورقات وسيأتي شيء من التوضيح، طبعاً نحن مطالبون بما مر معنا في الورقات مما يخرج ويدخل في هذا التعريف،

وقال: (**وهو ما يتوقف على وجوده: إما الحكم كالإحصان للرجم ويسمى شرط الحكم**...)

المؤلف رحمه الله تعالى قسم الشرط إلى قسمين:

- شرط الحكم.
- وشرط العلة.

• أما شرط الحكم فضرب له مثلاً (كالإحصان للرجم) حد الزنا لغير المحصن جلد مئة وتغريب عام هذا إذا لم يكن الزاني محصناً، والإحصان يحصل بالجماع في نكاح صحيح عندها يحصل الإحصان، إذن حد الزاني الغير محصن جلد مئة وتغيب عام، أما إذا كان الزاني محصناً فحده الرجم، فحد الرجم إذن علته أو سببه الزنا وشرطه الإحصان فإذا لم يتوفر هذا الشرط فلا رجم؛ أي أنه ينتفي الحكم وهو حكم الرجم لأن بانتفاء هذا الشرط انتفى الحكم.

• أما النوع الثاني وهو شرط العلة فضرب المؤلف له مثالاً فقال: (كالإحصان مع الزنا) ومثاله رحمه الله تعالى فيه نوع تداخل مع النوع الأول وقد لا يتضح به المطلوب ولكن المقصود أن شرط العلة هو الشرط الواجب توفره في العلة حتى يصح أن تكون علة للحكم، فنوع الجماع الذي يحصل به حد الرجم هو الزنا، فإن جامع أحدهم زوجته فلا حد.

فالشرط الواجب توفره في هذه العلة أن يكون الجماع جماع زنا،

مثال آخر للتوضيح: القصاص، القصاص علته القتل لكن شرط هذه العلة حتى يحصل القصاص شرط العلة هو العمد العدوان، فلا قصاص إلا بالقتل العمد العدوان،

وكذلك في حد السرقة فحد السرقة قطع اليد وعلة الحكم السرقة، ولكن اشترطوا لهذه العلة أن تكون على جهة الخِفيَة، فهذا شرط للعلة ويشترط في القطع - وهو الحكم - عدم الشبهة -

فهذا شرط للحكم -، إذن في حد السرقة يشترط في العلة أن تكون على جهة الخِفيَة أما في الحكم ذاته فيشترط عدم الشبهة، فعندنا هذا المثال ترى شرط العلة وشرط الحكم.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**فيفارق العلة من حيث أنه لا يلزم الحكم من وجوده**)

العلة قلنا: ما يلزم من وجوده الوجود،

عندما عرفنا العلة أو السبب قلنا: ما يلزم من وجوده الوجود؛ أي إذا وجدت العلة وجد الحكم،

مثلاً: إذا وجد الإسكار وجد حكم التحريم لأن الإسكار هو علة الخمر،

أما في **الشرط** فقلنا: **لا يلزم من وجوده الوجود أو العدم لذاته**، ولكن وجه المفارقة: قلنا أن العلة: ما يلزم من وجوده الوجود،

والشرط: لا يلزم من وجوده الوجود؛ أي إذا وجد الشرط لا يلزم منه أن يوجد الحكم،

مثال ذلك: الطهارة، شرط الصلاة الطهارة فإذا قام أحدهم فتوضأ لصلاة الظهر قبل زوال الشمس يعني قبل دخول وقت صلاة الظهر لا يلزمه أن يصلي فلا يوجد هذا الحكم، لا يلزمه أن يصلي الظهر، فهذا وجه من وجوه المفارقة بين الشرط والعلة، وهو: أن الشرط لا يلزم من وجوده الوجود وضربنا لهذا مثلاً فيمن توضأ لصلاة الظهر قبل الوقت، وهذا معنا كلامه رحمه الله في التفريق بين السبب والشرط، هو أن الشرط يؤثر في الحكم في العدم فقط أما في حالة الوجود فلا يلزم منه أن يؤثر في الحكم، بينما السبب يؤثر في الحكم في حالة الوجود وحالة العدم.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وهو عقلي كالحياة للعلم، ولغوي كالمقترن بحروفه، وشرعي كالطهارة للصلاة**)

أي أن الشرط ثلاثة أنواع:

١- النوع الأول الشرط العقلي: وهو ما يعلم ببداهة العقول لا يَتوقف كونه شرطاً على خطاب الشارع إنما على العقل، لهذا قالوا أن الشرط العقلي ثابت قبل ورود الشرع، مثلاً: العلم،

يشترط للعلم الحياة هذا شرط عقلي يدرك بالعقل، العلم يشترط له الحياة فلا يمكن لمخلوق من المخلوقات أن يكون عالماً ليس حيَّاً فلا يمكن أن يوجد العلم إلا بالحياة، وكذلك شرط الفهم في التكليف فلا يمكن عقلاً أن يكون المرء مكلفاً من غير فهم، فلا يكون مكلفاً إلا بالعقل فمن فقد العقل فلا تكليف، وهذا أمر يدركه العقل.

٢_ النوع الثاني هو الشرط اللغوي: وهو المقترن بأدوات الشرط وقد مر معنا في الورقات، مثل: إن تدرس تنجح، {وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ...}[1] هذا هو الشرط اللغوي المعروف، البعض يعدُّ الشرط اللغوي من باب السبب ولا يعده من باب الشرط، يقول: لأنه يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم، والأمر فيه خلاف.

٣_ النوع الثالث الشرط الشرعي: وهو الشرط الثابت بخطاب الشرع وهو المراد هنا في أصول الفقه والذي عده المؤلف من توابع العلة والسبب، فهو الشرط الذي يقرره الشرع، مثل: شرط الطهارة للصلاة، وشرط حولان الحول للزكاة، وشرط الإحصان في الرجم.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والمانع عكسه، وهو ما يتوقف السبب أو الحكم على عدمه، فمانع السبب كالدين مع ملك النصاب، ومانع الحكم وهو الوصف المناسب لنقيض الحكم كالمعصية بالسفر المنافي للترخص**)

بدأ المؤلف رحمه الله تعالى بالكلام عن المانع وهو التابع الثاني للعلة والسبب،

والمانع لغة: اسم فاعل من المنع وهو الحاجز بين شيئين كالجدار، والحدود بين الأملاك مثله يسمى مانعاً،

وفي الاصطلاح: هو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته،

١- [الطلاق ٦]

وقوله: (**والمانع عكسه**) أي أنه عكس الشرط، لأن المانع: ما يلزم من وجوده العدم، أما الشرط: ما يلزم من عدمه العدم، فالمانع يلزم من وجوده انتفاء الحكم، إذا وجد انتفى الحكم، أما الشرط فوجوده لا يلزم منه انتفاء الحكم ولا حتى وجوده كما مر معنا، إذن وجود المانع يلزم انتفاء الحكم، أما وجود الشرط فلا يلزم منه ذلك، هذا وجه لقوله رحمه الله: (**والمانع عكسه**)، والشرط يلزم من عدمه انتفاء الحكم بعكس المانع الذي لا يلزم من عدمه انتفاء الحكم ولا وجوده وهذا أيضاً معنى كلام المؤلف رحمه الله تعالى: (**والمانع عكسه**).

وقوله: (**وهو ما يتوقف السبب أو الحكم على عدمه**)

قسم المانع إلى قسمين كما هو الحال في الشرط:

١ ـ مانع السبب.

٢ ـ ومانع الحكم.

• أما مانع السبب، فقال: (**فمانع السبب كالدين مع ملك النصاب...**)

ضرب المؤلف له مثلاً الدين مع ملك النصاب، فإذا ملك رجل نصاب الزكاة تحقق السبب، وحال عليه الحول أيضاً تحقق الشرط وجب عليه الزكاة، فالسبب هو ملك النصاب والحكم وجوب الزكاة، لكن هذا الرجل عليه دين بقيمة النصاب مثلاً - هذا المثال على سبيل التوضيح - إذن تَحققَ النصاب فوجبت الزكاة لكن الرجل عليه دين بقيمة النصاب فعندها يؤثر هذا المانع - وهو الدين - على السبب - وهو النصاب - فيعطله فينتفي الحكم الذي هو وجوب الزكاة، فمانع السبب يؤثر على السبب أو العلة أولاً فبتأثيره على السبب والعلة يؤثر على الحكم ثانياً، هذا هو مانع السبب.

• أما المانع الثاني فهو مانع الحكم، قال: (**ومانع الحكم وهو الوصف المناسب لنقيض الحكم كالمعصية بالسفر المنافي للترخص**)

ضرب له مثلاً المعصية بالسفر،

وقال: (وهو الوصف المناسب لنقيض الحكم)

أي أن هذا المانع مناقض للحكم نفسه،

مثلاً حكم الترخيص في السفر، لماذا يُترخص للمسافر الإفطار في رمضان، وقصر الصلاة؟

هذا إنما شرع تيسيراً على المسافر وإعانة له على السفر وهذا هو الترخيص -حكم الترخيص للمسافر- ونقيض هذا الحكم الذي هو الترخيص هو التشديد؛ يعني إذا شددنا على أحد ومنعناه من الترخص من الإفطار وقصر الصلاة، فهنا نعلم ما هو الترخيص وما هو التشديد،

فإذا كان المسافر مسافراً سفر طاعة صح حكم الترخص في سفره من الإفطار وقصر الصلاة،

أما إذا كان مسافراً سفر معصية، مثلاً من سافر لشرب الخمر أو لارتكاب أيٍّ من المعاصي فلا يستحق الترخيص إنما يستحق النقيض وهو التشديد لماذا؟ لأن الترخيص هو إعانة له على هذه المعصية فهو مستحق للتشديد مستحق لنقيض الحكم وعليه فالمانع -هنا- وهو المعصية عطل الحكم نفسه وهو الترخيص مع أن السبب وهو السفر ما زال قائماً، إذا هنا يستحق من يسافر للمعصية نقيض الحكم -وهو التشديد- لماذا؟ حتى لا نعينه على معصيته، فالمانع هنا عطل الحكم ولم يعطل السبب.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (ثم قيل: هما من جملة السبب لتوقفه على وجود الشرط وعدم المانع، وليس بشيء)

أي أن العلماء اختلفوا هل الشرط والمانع هما حكمان وضعيان مستقلان تابعان للسبب أو العلة، أم أنهما جزء من السبب، وهذا معنى قوله: (من جملة السبب) هل هما جزء من السبب؟

والذين قالوا بأنهما جزء من السبب أو داخلان فيه قالوا بذلك: لتوقف وجود السبب على توفر الشروط وانتفاء الموانع، فإذا وجد مانع أو انتفى شرط لم يوجد السبب،

المؤلف قال في هذا الرأي: (**وليس بشيء**) أي لا يصح أن يقال أنهما من جملة السبب لأن السبب قد يوجد حتى إذا لم يتوفر الشرط، مثل: نصاب الزكاة قد يوجد وإن لم يحل الحول على المال، وقد يوجد السبب حتى مع وجود المانع كالسفر والمعصية كما مر معنا، فالسبب لا يلزم أن يتعلق وجوده بوجود الشرط أو انتفاء المانع.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**الثاني: الصحيح وهو لغة: المستقيم، واصطلاحاً في العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء، وعند المتكلمين: ما و افق الأمر، وفي العقود: ما أفاد حُكمَه المقصودَ منه**)

قوله رحمه الله تعالى: (**الثاني**)

أي أن هذا هو القسم الثاني من أقسام الأحكام الوضعية وهو الصحيح، القسم الأول كان السبب والعلة وأنهينا الكلام عنهما وعن توابعهما، الآن يبدأ بالكلام عن القسم الثاني من أقسام الأحكام الوضعية وهو الصحيح.

- **والصحيح لغة: ضد السقيم**، وقال المؤلف: (**المستقيم**)،

وفي الاصطلاح: ما ترتبت آثاره عليه وسقط به الطلب، كما مر معنا في الورقات،

ومر معنا أن هناك ترتب آثار في المعاملات وترتب آثار في العبادات وبيناها سابقاً،

والمؤلف قال: (**واصطلاحاً في العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء، وعند المتكلمين: ما و افق الأمر**)

بدأ الكلام عن الصحيح في العبادات وقلنا: ما ترتبت آثاره عليه وسقط به الطلب، وأثر العبادة الصحيحة هي الإجزاء وسقوط الطلب، وهذه هي الفائدة المرجوة من العبادة، فكل عبادة فُعلت على وجه يُجزئ ويسقط به الطلب فهي صحيحة وتبرأ بها ذمة المكلف كأن يأتي بصلاة فريضة تامة الشروط والأركان والواجبات ومنتفية الموانع هذا هو معنى كلامه الأول:
(واصطلاحاً في العبادات: ما أجزأ وأسقط القضاء)

- أما عند المتكلمين فقالوا: الصحيح هو ما وافق الأمر، أي أن الصحيح هو ما وافق الأمر الشرعي المأمور به شرعاً في ظن المكلَّف لا في الواقع، فإذا صلى المكلَّف وهو يظن أنه طاهر مع أنه لم يتوضأ صحت صلاته عند المتكلمين لأن الصحيح عندهم هو موافقة الأمر، ولأن المكلف قد صلى كما أمر،

أما عند الفقهاء فيسمونها صلاة باطلة فاسدة لا تبرأ بها الذمة ولا يسقط بها الطلب،

فإذا اطَّلَع المكلَّف على الحدث علم أنه لم يكن متوضئاً فالجميع -سواءً كان المتكلمون أم الفقهاء وغيرهم- متفقون على أنه لا بد أن يقضي الصلاة، ولكنهم يختلفون في وصف صلاته الأولى،

- الفقهاء يقولون هي فاسدة
- والمتكلمون يقولون هي صحيحة،

ويختلفون في القضاء أيضاً:

- الفقهاء يقولون أن القضاء - الإعادة - ثابت بالأمر الأول أي الأمر بالصلاة الأول، فإذا أعاد الصلاة أعادها بناءً على الأمر الأول الذي أُمر به للصلاة الأولى التي صلاها،
- أما المتكلمون يقولون بأن القضاء أو الإعادة ثابتة بأمر جديد، يعني: الأول صحيح والثاني إنما قضى الصلاة وأعادها بناءً على أمر جديد وهذا من ثمرات علم الكلام التي لا طائل منها،
- المهم أنهم متفقون على أن الذمة لم تبرأ بفعله الأول فالخلاف بينهم اصطلاحي لأنهم متفقون على أنه لا بد أن يصليها مرة أخرى، بل هم متفقون أيضاً أنه إن أحسن النية فإنه يثاب على فعله الأول لأنه صلى ظاناً أنه طاهر ففعله هذا لا يضيع سُدىً بإذن الله.

- ونكمل فنقول حيث قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وفي العقود: ما أفاد حُكمَه المقصودَ منه**)

الحكم: أي الأثر، حكمه أي أثره،

ونحن قلنا أن الصحيح: ما ترتبت آثاره عليه وسقط به الطلب، ومر معنا أن آثار العقود تختلف باختلاف العقد، والأثر: هو النتيجة المرجوة من العقد، فإن ترتب أثر العقد عليه أي تحققت النتيجة المرجوة منه فإنه يكون عقد صحيحاً،

مثلاً: عقد البيع الصحيح هو الذي ترتبت آثاره عليه ما هي آثاره؟

انتقل المِلك للمشتري والبائع قبض الثمن فهو العقد الذي توفرت شروطه وانتفت موانعه وترتبت آثاره عليه، وكذلك عقد الإيجار الصحيح هو الذي يتملك فيه المؤَجِّر الثمن ويستحق المستَأجِر المنفعة من العين المُؤجَّرَة، وعقد النكاح الصحيح كذلك هو الذي يبيح الوطءَ ويوجب النفقة وتتملك المرأة فيه المهر، فهذه كلها من آثار العقد، فإذا ترتبت آثار العقد عليه عندها يكون العقد صحيحاً.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والفاسد لغة: المختل، واصطلاحاً: ما ليس بصحيح، ومثله الباطل، وخص أبو حنيفة باسم الفاسد ما شرع بأصله ومنه بوصفه، والباطل ما منع بهما، وهو اصطلاح**)

بدأ الكلام رحمه الله عن الفاسد، والفاسد لغة: المختل وهو ضد الصالح، وقيل: هو الباطل والمضمحل،

واصطلاحاً قال المؤلف: (**ما ليس بصحيح**)

أي أنه في الاصطلاح نقيض الصحيح،

وعليه فالفاسد: هو ما لم يترتب آثاره عليه ولم يسقط به الطلب،

ففي العبادات مثلاً كل عبادة فُعلت على وجه لم يُجزئ ولم يسقط بها الطلب فهي عبادة فاسدة وذلك بانتفاء شرط من شروطها أو وجود مانع من موانعها، وعند المتكلمين يكون الفاسد ما لم يوافق الأمر الشرعي هذا ما يقابل التعريف الصحيح الذي تكلمنا عنه قبل قليل.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**ومثله الباطل، وخص أبو حنيفة باسم الفاسد ما شرع بأصله ومنع بوصفه، والباطل ما منع بهما...**)

أي أن الفاسد والباطل من كلام المؤلف: (ومثله الباطل) هما بمعنى واحد عنده رحمه الله وهو قول الجمهور والذي خالفهم هو أبو حنيفة رحمه الله تعالى حيث فرق بين الفاسد والباطل،

فالفاسد عنده: ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه كالبيع بثمن مجهول،

فالأصل في البيع أنه مشروع لكن لما دخل عليه وصف جهالة الثمن صار عنده فاسداً،

وكذلك بيع درهم بدرهمين فإن بيع درهم بدرهم مشروع في الشرع لكن لما دخل وصف الزيادة منع هذا البيع،

أما الباطل عنده: فهو ما منع بأصله ووصفه، مثل بيع الخنزير بالدم فأصل البيع - بيع الخنزير - حرام لورود النهي عن ذلك في أحاديث صحيحة وطرأ على هذا البيع الممنوع شرعاً وصف طارئٌ وهو البيع بالدم وهذا أيضاً منهي عنه كما ورد أيضاً في أحاديث صحيحة، فهذا أمر ممنوع بأصله ووصفه فهذا هو الباطل، وهذا هو وجه التفريق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى،

وقول المؤلف رحمه الله: (وهو اصطلاح) أي أن التفريق المذكور هو اصطلاح عند الحنفية، ولكن هذا الاصطلاح ترتب عليه التفريق في مسائل فقهية، وقد ورد عند غيرهم أيضاً تفريق بين الفاسد والباطل في مسائل محددة كما عند الحنابلة في الحج والنكاح، فالخلاف ليس خلافاً لفظياً كما عده بعض أهل العلم، المهم أن قول الجمهور أن الفاسد والباطل بمعنى واحد فهما مترادفان.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**والنفوذ لغة: المجاوزة، واصطلاحاً: التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه، وقيل كالصحيح**)

النفوذ لغة: المجاوزة وهو وصول الشيء إلى غايته، وأصله من نفوذ السهم وهو بلوغ المقصود من الرمي،

واصطلاحاً قال المؤلف: (التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه...)

فإذا تصرف الإنسان تصرفاً نفذ تصرفه، فإذا باع وتوفرت الشروط وانتفت الموانع نفذ تصرفه بالبيع وكذلك الأمر في الإجارة وغير ذلك، ومعنى أنه نفذ تصرفه هو أنه ترتبت آثار العقد عليه - عقد البيع أو الإجارة ونحوها - وعلى هذا المعنى يطلق النفوذ على العقود والمعاملات ويختص بها، فتوصف المعاملات بالنفوذ وأيضاً توصف بالاعتداد كما مر معنا، أما في العبادات كما مر معنا قلنا بأنه يقال يعتد بها فتوصف بالاعتداد فقط وبالإجزاء تختص العبادة بوصف الإجزاء،

إذن (**التصرف الذي لا يقدر متعاطيه على رفعه**) يسمى نافذاً، وضربنا لهذا مثالاً كالعقود اللازمة كالبيع والإجارة وغيرها، فإنها إن توفرت الشروط وانتفت الموانع صارت لازمة لا يقدر أحد الطرفين على رفعها دون الآخر،

قال المؤلف: (**وقيل كالصحيح**)

أي أنه قيل بأن النفوذ مرادف للصحة فهما بمعنى واحد، وهذا القول بناءً عليه يصح وصف النفوذ على المعاملات والعبادات، والمعنى الأول أصح وهو الموافق للمعنى اللغوي، وهو أن النفوذ يختص بالمعاملات والعقود وأن العبادات توصف بالاعتداد والإجزاء، وهذا هو قول أكثر العلماء.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**والأداء: فعل الشيء في وقته، والإعادة: فعله ثانياً لخلل أو غيره، والقضاء: فعله بعد خروج وقته، وقيل: إلا صوم الحائض بعد رمضان، وليس بشيء**)

الأداء والإعادة والقضاء: هي أحوال تتعلق بالواجب المقيد بوقت أو المؤقت، ومر معنا في تقسيمات الواجب أن الواجب يقسم إلى أقسام باعتبارات متعددة:

- فباعتبار الوقت يقسم إلى ضيق وموسَّع.
- وباعتبار الفعل إلى معين ومبهم.
- وباعتبار الفاعل إلى عيني وكفائي.

وهذا تقسيم آخر مرتبط بالتقسيم الأول، تقسيم آخر بالنسبة للوقت يذكره بعض العلماء

فيقولون:

- الواجب المؤقت.
- والواجب المطلق.

• **فالواجب المؤقت: هو الذي له وقت معين.**

• **والواجب المطلق: هو الذي ليس له وقت معين.**

وعليه ينقسم الواجب المؤقت هذا إلى قسمين: موسع ومضيق الذي مر معنا،

مثال ذلك: الصلاة والصوم والحج فهذه كلها واجبات مؤقتة لها وقت معين،

والواجب المطلق: الذي ليس له وقت معين، مثال ذلك: النذر إذا نذر أحدهم وجب عليه الوفاء بنذره ولكنه غير مؤقت، فكلامه عن الأداء والإعادة والقضاء مرتبط بهذا القسم وهو الواجب المؤقت.

قال: (**الأداء: فعل الشيء في وقته**)

الأداء لغة: إعطاء الحق لصاحبه، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا...}[١]، وكذلك قوله تعالى: {وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ}[٢]،

واصطلاحاً قال المؤلف: (**فعل الشيء في وقته**)

أي فعل العبادة في الوقت المحدد لها شرعاً.

نحن إذا قلنا العبادة يشمل الواجب والندوب أيضاً ولكن نخصص الأمثلة عن الواجب،

وقولنا: في وقتها المحدد لها هو احتراز من بعض العبادات ذوات الأسباب التي ليس لها وقت محدد كتحية المسجد، وركعتي النافلة بعد الوضوء، وسجود التلاوة، هذه كلها تخرج من التعريف لأنه وإن كان مأموراً بها فإنها لا توصف بالأداء في الاصطلاح لأنها غير مؤقتة، وكذلك

١- [النساء ٥٨]
٢- [آل عمران ٧٥]

يخرج بهذا القيد - في وقتها المحدد لها - القضاء الذي يفعل بعد خروج الوقت المحدد كما سيمر معنا، مثلاً وقت صلاة الظهر من زوال الشمس حتى يصير ظل كل شيء مثله فمن صلى خلال هذا الوقت سمي فعله أداءً، ولا يشترط أن يفعلها كلها في هذا الوقت بل لو أنه بدأ بالصلاة في آخر الوقت فصلى ركعة في وقت الظهر ثم دخل وقت العصر فأتم الصلاة سمي ذلك أداءً، ونحن نقول هذا بناءً على الدليل، ودليل ذلك في قوله ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الصحيحين: "مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصُّبْحِ قَبْلَ أَنْ تَطْلُعَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الصُّبْحَ، وَمَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ" إذن فإذا أدرك ركعة سمي هذا الفعل أداءً.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**والإعادة: فعله ثانياً لخلل أو غيره**)

الإعادة لغة: تكرار الفعل مرة ثانية،

وفي الاصطلاح قال المؤلف رحمه الله تعالى: (فعله ثانياً لخلل أو غيره)

أي فعل العبادة أو المأمور به ثانياً في وقته المقدر له شرعاً لخلل في الفعل الأول،

كمن صلى بغير طهارة ثم تنبه لذلك فإنه يعيد الصلاة،

وقوله: (**أو غيره**)

أي لغير خلل ويمثل له بعض العلماء لمن صلى منفرداً ثم وجد جماعة يصلون فصلى معهم لتحصيل فضيلة الجماعة، ولعل هذا لا يسمى إعادة لنهي النبي ﷺ عن صلاة الفرض في يوم مرتين لأن المرة الثانية هي نافلة والمرة الأولى فريضة فليست هي فعلياً إعادة.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**والقضاء: فعله بعد خروج وقته**)

القضاء لغة يأتي بمعان كثيرة مرت معنا في بداية الشرح،

وفي الاصطلاح كما قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**فعله بعد خروج وقته**)

ومعنى كلامه أي فعل العبادة كلها خارج وقتها المحدد لها شرعاً، وقولنا: فعل العبادة - كلها - هذا قيد مهم حتى نخرج به من أدرك - مثلاً - ركعة في وقتها وأكمل الباقي في وقت الصلاة التي تليها كما مر معنا في مثال من صلى الظهر في آخر وقتها،

فإذا قلنا: كلها؛ أي أنه ابتداءً صلى الظهر في وقت العصر هذا يسمى قضاءً،

وقولنا: فعل العبادة كلها خارج وقتها المحدد لها شرعاً، وقول المؤلف؛ كذلك يشمل فعل العبادة في غير وقتها إطلاقاً سواء كان بعذر شرعي أو لغير عذر شرعي،

ومثال القضاء لعذر شرعي: كالحائض يفوتها الصوم في رمضان فتقضي ذلك بعده، بعد رمضان تقضي الصيام.

أما مثال القضاء لغير عذر شرعي: كمن أخر الصلاة عامداً حتى خرج وقتها فيسمى ذلك قضاءً عند من يقول بقضائها وإلا فإن بعض العلماء يقولون أن من أخر الصلاة حتى خرج وقتها عمداً فلا يقضي ولا يجزئه ذلك، هذه أمثلة للتوضيح،

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وقيل: إلا صوم الحائض بعد رمضان**)

أي أن هناك من العلماء من يقول: أن الفوات لعذر شرعي مثل صوم الحائض الذي فاتها لعذرها أو الحيض لا يسمى ذلك قضاءً إنما يكون أداءً،

فإذا صامت بعد رمضان عدوه في حقها أداءً لِمَ؟

قالوا: لأنه لعذر شرعي، فمثل هذا الفوات الذي يكون لعذر شرعي إذا فعلته بعد ذلك يكون أداءً،

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وليس بشيء**)

أي أن هذا القول ضعيف، والصواب والذي عليه الجمهور أنه قضاء فكلام المؤلف رحمه الله تعالى موافق لقول الجمهور، فهو قضاء لورود أدلة على ذلك خصوصاً في هذه المسألة ومنها

حديث عائشة رضي الله عنها عندما سألتها معاذة قالت: "مَا بَالُ الْحَائِضِ تَقْضِي الصَّوْمَ، وَلَا تَقْضِي الصَّلَاةَ؟

فَقَالَتْ: أَحَرُورِيَّةٌ أَنْتِ؟

قُلْتُ: لَسْتُ بِحَرُورِيَّةٍ، وَلَكِنِّي أَسْأَلُ،

قَالَتْ: كَانَ يُصِيبُنَا ذَلِكَ، فَنُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّوْمِ، وَلَا نُؤْمَرُ بِقَضَاءِ الصَّلَاةِ"

فسمت هذا الفعل قضاءً، وبهذا نكون قد انتهينا من النوع الثاني من أنواع الأحكام الوضعية وهو الصحيح وكل ما يتبع له.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثامن من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الثامن لشرح "قواعد الأصول ومعاقد الفصول"** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى،

وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في "**معهد الدين القيم**" بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، وكنا قد أنهينا الحديث عن النوع الثاني من أنواع الأحكام الوضعية وهو الصحيح وما يتبعه.

ونبدأ الآن بإذن الله الكلام عن النوع الثالث؛ حيث قال المؤلف رحمه الله تعالى:

(**الثَّالِثُ: الْمُنْعَقِدُ، وَأَصْلُهُ: الِالْتِفَافُ.**

وَاصْطِلَاحًا:

١ - إِمَّا: ارْتِبَاطٌ بَيْنَ قَوْلَيْنِ مَخْصُوصَيْنِ؛ كَالْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ.

٢ - أَوِ: اللُّزُومُ؛ كَانْعِقَادِ الصَّلَاةِ وَالنَّذْرِبِالدُّخُولِ.

- وَأَصْلُ اللُّزُومِ: الثُّبُوتُ.

وَاللَّازِمُ: مَا يَمْتَنِعُ عَلَى أَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ فَسْخُهُ بِمُفْرَدِهِ.

وَالْجَائِزُ: مَا لَا يَمْتَنِعُ.

- وَالْحَسَنُ: مَا لِفَاعِلِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ.

وَالْقَبِيحُ: مَا لَيْسَ لَهُ.)

إذن كما قلنا بدأ المؤلف رحمه الله تعالى بالكلام عن القسم الثالث من أقسام الأحكام الوضعية وهو المنعقد،

وقال: (**وَأَصْلُهُ: الِالْتِفَافُ**)

أي أن أصله في اللغة الالتفاف، فيقال انعقد الحبل أي التف بعضه على بعض، واصطلاحاً ذكر المؤلف له معنيين:

• الأول قال: (**إِمَّا: ارْتِبَاطٌ بَيْنَ قَوْلَيْنِ مَخْصُوصَيْنِ؛ كَالْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ**)

أي كأن القولين قد انعقد بعضهما ببعض فمثل هذا لا يكون إلا بين الطرفين، ومثَّل لذلك فقال: (**كالإيجاب والقَبول**)

والإيجاب: هو جعل الشيء واجباً؛ أي و اقعاً،

والقَبول: هو الالتزام والرضى بهذا الإيجاب،

فعقد البيع مثلاً ينعقد بإيجاب وقَبول، إيجاب البائع كأن يقول بعتك هذا الشيء بكذا وكذا فإذا قلت اشتريت، فهذا قَبول ينعقد به البيع، فالبيع ينعقد كما قلنا بالإيجاب والقَبول ولهذا قلنا لا بد لهذا النوع من طرفين، مثال آخر في عقد النكاح إذا طلب أحدهم الزواج بابنة أحدهم فإذا أجابه الأب بالموافقة يسمى هذا إيجاباً، إيجاباً من الأب فإذا قَبِل الطالب سُمِّي قَبولاً، فهذا الإيجابُ والقَبول.

• والمعنى الثاني الذي ذكره المؤلف قال:

(**أَوِ: اللُّزُومُ؛ كَانْعِقَادِ الصَّلَاةِ وَالنَّذْرِ بِالدُّخُولِ**)

فالمعنى الثاني هو اللزوم، فيكون من معاني المنعقد اللزوم كانعقاد الصلاة بتكبيرة الإحرام، هذا معنى قوله: (**بالدخول**) أي انعقاد الصلاة بالتكبير فيدخل في الصلاة بتكبيرة الإحرام، فإذا انعقدت الصلاة لزم إتمامها،

وكذلك كانعقاد الصيام كيف يتم؟ بالإمساك والنية هكذا يدخل في الصيام،

وكذلك النذر ينعقد بالتلفظ،

وكذلك الحج والعمرة ينعقدان بالإحرام، فإذا انعقدت لزم إتمامها - الحج والعمرة مثلاً - لقوله تعالى: {وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ...}[١]، وكذلك لقوله تعالى: {... وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ}[٢]، هذا النوع وهو اللزوم - المعنى الثاني الذي ذكره - بخلاف النوع الأول ينعقد بطرف واحد أو بشخص واحد.

وقال المؤلف: (**وَأَصْلُ اللُّزُومِ: الثُّبُوتُ. وَاللَّازِمُ: مَا يَمْتَنِعُ عَلَى أَحَدِ الْمُتَعَاقِدَيْنِ فَسْخُهُ بِمُفْرَدِهِ. وَالْجَائِزُ: مَا لَا يَمْتَنِعُ.**)

أي أنه في اللغة أصل اللزوم: الثبوت،

وفي الاصطلاح قال: (ما يمتنع على أحد المتعاقدين فسخه بمفرده)

هذا نوع من أنواع العقود اللازمة، هو يتكلم عن أنواع العقود وهذا النوع الأول: ما يمتنع على أحد المتعاقدين فسخه بمفرده، فهذا النوع الأول وهو العقد اللازم،

والعقود اللازمة التي إذا تمت لا يجوز للإنسان فسخها إلا برضى المتعاقد الآخر،

مثال ذلك: عقد البيع، إذا تم البيع وسلم البائع المبيع للمشتري وقبض البائع الثمن فلا يجوز لأحدهما أن يقول رجعت، ليس له أن يفسخ عقد البيع هذا إلا برضى الطرف الثاني فإذا تراضى الطرفان جاز الفسخ.

أما قوله: (**والجائز: ما لا يمتنع**)

أي لا يمتنع على أحد المتعاقدين من فسخه بمفرده هذا الجائز،

والمعنى أنه يجوز لأحد الطرفين فسخ العقد من دون الرجوع إلى طرف الآخر، هو يتكلم هنا عن نوع آخر من أنواع العقود هو العقد الجائز الذي لا يمتنع على أحد المتعاقدين فسخه بمفرده، أي أن أحد المتعاقدين يجوز له فسخ العقد من دون الرجوع إلى الطرف الآخر،

١- [البقرة ١٩٦]
٢- [محمد ٣٣]

مثال ذلك: عقد الوكالة فإنه يجوز لكل من الوكيل والموكِّل أن يفسخ عقد الوكالة دون الرجوع للآخر، هذا هو النوع الثاني من أنواع العقود.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَالْحَسَنُ: مَا لِفَاعِلِهِ أَنْ يَفْعَلَهُ. وَالْقَبِيحُ: مَا لَيْسَ لَهُ.)

الحَسن والقبيح أو الحُسنُ والقُبحُ وإما أن يراد بهما الحُسنُ والقُبحُ الشرعيان أو أن يراد بهما الحُسنُ والقُبحُ العقليان،

والذي يريده المؤلف هو النوع الأول الحُسنُ والقُبحُ الشرعيان، فالَحسَن في عرف الشرع قال المؤلف: (**هو ما لفاعله أن يفعله**)،

والقبيح أيضاً في عرف الشرع: ما ليس لفاعله أن يفعله،

هذا معنى كلام المؤلف لأنه أراد بالحُسنُ والقُبحُ هنا؛ الحُسنُ والقُبحُ الشرعيان، فكل ما أمر به الشرع فهو حَسَن سواءً كان أمراً واجباً أو مستحباً، وكل ما نهى عنه الشرع فهو قبيح سواءً كان نهياً للتحريم أو للكراهة، فهذا هو التحسين والتقبيح الشرعيان اللذان يترتب عليهما المدح والذم ويترتب عليهما الثواب والعقاب لأنه جاء بالشرع.

أما الحُسنُ والقُبحُ العقليان فهما اللذان يدركهما العقل والفطرة ولكن لا يلزم أن يترتب عليهما ثواب ولا عقاب ولا مدح ولا ذم، لأن الثواب والعقاب والمدح والذم الذي يأتي بها هو الشرع، فالحُسنُ والقُبحُ العقليان لا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب ولا مدح ولا ذم إذا لم يأت به الشرع فلا بد من بلوغ الشرع حتى يترتب الثواب والعقاب، فإذا حكمنا على فعل بأنه حسن بعقولنا لا يعني ذلك أنه يترتب عليه أو على فعله ثواب، وإذا حكمنا على فعل بأنه قبيح لا يعني ذلك أنه يترتب على فعله استحقاق العقاب، لأن ترتب الثواب والعقاب كما قلنا يكون بناءً على الشرع والرسالة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**الرَّابِعُ: الْعَزِيمَةُ، وَالرُّخْصَةُ. وَأَصْلُ الْعَزِيمَةِ: الْقَصْدُ الْمُؤَكَّدُ.**

- وَالرُّخْصَةُ: السُّهُولَةُ.

- وَاصْطِلَاحًا:

- الْعَزِيمَةُ: الْحُكْمُ الثَّابِتُ مِنْ غَيْرِ مُخَالَفَةِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ.

- وَالرُّخْصَةُ: إِبَاحَةُ الْمَحْظُورِ مَعَ قِيَامِ سَبَبِ الْحَظْرِ.

وَقِيلَ: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ لِمُعَارِضٍ رَاجِحٍ.

- كَ: تَيَمُّمِ الْمَرِيضِ لِمَرَضِهِ. وَأَكْلِ الْمَيْتَةِ لِلْمُضْطَرِّ. لِقِيَامِ سَبَبِ الْحَظْرِ؛ لِوُجُودِ الْمَاءِ، وَخُبْثِ الْمَحَلِّ. وَالْعَرَايَا مِنْ صُوَرِ الْمُزَابَنَةِ.)

هذا هو القسم الرابع من أقسام الأحكام الوضعية لهذا قال (**الرابع العزيمة والرخصة**)، وقال: (**وأصل العزيمة: القصد المؤكد، والرخصة: السهولة**)

العزيمة لغة: مأخوذة من العزم وهو (القصد المؤكد) كما قال المؤلف رحمه الله،

وقد يقال القصد المصَمَّم أي عزمت على الشيء وصممت عليه، ومنه قوله تعالى عن آدم عليه السلام: {... وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً}[1] ومنه قوله تعالى: {فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...}[2] ،

أما الرخصة لغة كما ذكر المؤلف: السهولة واليُسر وهي خلاف التشديد.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**واصطلاحاً: الْعَزِيمَةُ: الْحُكْمُ الثَّابِتُ مِنْ غَيْرِ مُخَالَفَةِ دَلِيلٍ شَرْعِيٍّ**)

بدأ بالكلام عن العزيمة في الاصطلاح،

وقوله: (**الحكم الثابت**) أي ثبت بدليل شرعي فيخرج بذلك ما لم يثبت بدليل شرعي، وقوله: (**من غير مخالفة دليل شرعي**)

يخرج بذلك الرخصة لأن الرخصة حكم ثبت على خلاف الدليل كما سيمر معنا، الرخصة ثابتة بدليل لكن على خلاف الدليل الأول كما سيمر معنا،

إذن العزيمة: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي، فثبت هذا الحكم بدليل شرعي من

١- [طه ١١٥].

٢- [آل عمران ١٥٩]

غير مخالف،

- فإذا عارضه دليل شرعي آخر أرجح منه عُمِل بالدليل الشرعي الأرجح،
- وإذا عارضه دليل آخر مساوٍ بُحِث عن مرجِّح،

إذن إذا ثبت من غير مخالفة وجود دليل شرعي مخالف فهذا هو العزيمة،

أما إذا عارضه دليل شرعي آخر ينظر إلى الدليل المعارِض إن كان أرجح منه أم لا،

فإذا كان أرجح عُمِل بالأرجح،

وإذا كان مساوٍ بُحث عن مرجِّح،

وإذا كان مرجُوحاً -أي الدليل الآخر- عمل به -أي بالدليل الأول- وكان عزيمة،

مثاله: تحريم الميتة عند عدم المخمصة؛ يعني تحريم الميتة في الأوضاع العادية أوضاع الدَّعَة والراحة، هذا عزيمة لأنه ثابت بدليل شرعي من غير أن يخالفه دليل آخر ففي حال عدم المخمصة ليس هناك دليل يخالف هذا الدليل، لذلك تحريم الميتة عزيمة،

وكذلك وجوب الصلاة عزيمة، فالعزيمة بهذا التعريف واقعة على جميع الأحكام التكليفية يعني أي فعل تكليفي ثبت بدليل شرعي ولم يكن له مخالف سمي عزيمة، لهذا قال في الاصطلاح: (**الحكم الثابت**) - الحكم - فشمل هذا جميع الأحكام التكليفية، فهذا الوصف لهذه الأحكام التكليفية التي ثبتت بدليل شرعي من دون دليل مخالف تسمى عزيمة.

وقوله: (**وَالرُّخْصَةُ: إِبَاحَةُ الْمَحْظُورِ مَعَ قِيَامِ سَبَبِ الْحَظْرِ. وَقِيلَ: مَا ثَبَتَ عَلَى خِلَافِ دَلِيلٍ شَرْعِيّ لِمُعَارِضٍ رَاجِحٍ**)

التعريف الأول: **إباحة المحظور مع قيام سبب الحظر**، كان الأولى به رحمه الله أن يقول - إباحة المحظور شرعاً مع قيام سبب الحظر - لأن إباحة المحظور عندما يكون الشيء محظوراً وفعلناه يكون فعلنا حراماً نستحق العقاب عليه والشرع لا يأمر بهذا أبداً إنما أبحنا المحظور بدليل شرعي - إباحة المحظور شرعاً مع قيام سبب الحظر - هذا هو الأصح، فإضافة هذا القيد - شرعاً - إضافة مهمة لأنه لا يجوز استباحة المحظور هكذا على إطلاقه، الأصل أنه لا

يجوز ذلك لأن ذلك معصية يستحق فاعلها العقاب ولكن إن ورد دليل شرعي يبيح ذلك سمي رخصة،

مثال ذلك: أكل الميتة، فالأصل تحريمها لثبوت الدليل قال تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...}[١]،

أما في المخمصة في الاضطرار فأكل الميتة استباحة للمحظور شرعاً ولكن هذه الاستباحة جاءت بدليل شرعي آخر راجح،

إذن أكل الميتة في المخمصة استباحة للمحظور بدليل شرعي آخر راجح، كما في قوله تعالى: {... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}[٢]،

وكذلك الأدلة الأخرى،

إذن فلا بد أن تكون هذه الاستباحة بدليل شرعي ويكون هذا الدليل أرجح من الدليل الأول، الدليل الأول عام والدليل الثاني خاص، خاص في حالة المخمصة، فحملنا العام على الخاص فقدمنا الخاص،

وكذلك في السفر المسافر في السفر يقصر الصلاة الرباعية فيصليها ركعتين هذا يسمى رُخصة لأن الأصل أن الصلاة الرباعية أربع ركعات من صلى أقل من ذلك بطلت صلاته في الحضر، أما في حالة المسافر فقد ثبتت في حقه الرخصة بدليلٍ شرعي أباح له هذا المحظور وهو قصر الصلاة،

وقوله: (**وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح**)

يعني التعريف الثاني للرخصة، أي أن الحكم الذي ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح هو الرخصة،

وقوله: (**ثبت**)

فيه إشارة أنه لا بد أن تكون الرخصة ثابتة بدليل شرعي وإلا فلا يجوز الإقدام عليها ولا تكون رخصة عندها إذا لم تثبت بدليل شرعي،

١- [المائدة ٣]
٢- [المائدة ٣]

وقوله: (**على خلاف دليل شرعي**)

لإخراج العزيمة، لأنه كما مر معنا العزيمة غير مخالفة لدليل شرعي، مثل الصوم في الحضر؛ هذا وافق الدليل، الله أمر بالصوم في الحضر فهذا موافق للدليل فهو عزيمة،

وقوله: (**لمعارض راجح**)

أي أنه لا بد لهذه الرخصة حتى تستباح أن يكون هناك معارض راجح فلا يصح لمعارض مرجوح أو مساوٍ لأن المساوي نحتاج فيه إلى الترجيح، ذكرنا مثال تحريم الميتة في قوله تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...} هذا دليل على التحريم وهو دليل عام ولكن عارضه دليل آخر الذي ذكرناه {... فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}

وكذلك قوله تعالى: {... فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}(١)

هذه أدلة خاصة والخاص يقدم على العام فيحمل العام على الخاص كما مر معنا في الورقات.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**كتيمم المريض لمرضه، وأكل الميتة للمضطرلقيام سبب الحظر، لوجود الماء وخبث المحل، والعَرَايا من صور المزابنة**)

التيمم يباح في حال عدم وجود الماء لكن هذا لا يسمى رخصة بل يسمى عزيمة، لِمَ؟

لأن السبب الذي يحظر التيمم هو وجود الماء فإذا انعدم الماء أبيح التيمم مع انعدام السبب لهذا هو عزيمة،

أما إذا أبيح التيمم مع وجود السبب عندها يسمى رخصة،

فالذي يريده المؤلف من ذكر هذه الأمثلة بيان هذا الأمر الدقيق، أنه إذا أبيح أمر لانعدام السبب هذا لا يسمى رخصة أما في إباحته بوجود السبب فهذه هي الرخصة،

إذن في المثال:

- التيمم يباح في حال عدم وجود الماء وهذا عزيمة لأن السبب الذي يحظر التيمم - وهو وجود الماء - انعدم، فأبيح التيمم هذا يسمى عزيمة،

١- [البقرة ١٧٣]

- أما بالنسبة للمريض وهو مثال المؤلف هنا المريض الذي وجد الماء ولكنه يخشى على نفسه من الهَلَكَة إذ أن الماء قد يزيد من مرضه، فهذا العارض يبيح له التيمم مع وجود الماء الذي هو السبب، فهذا يسمى رخصة لأنه استباحة للمحظور مع قيام السبب،

المحظور هنا ترك الوضوء فالوضوء لصلاة الفريضة واجب، فاستبحنا هذا الأمر، المحظور هو ترك الوضوء الواجب مع أن السبب وهو وجود الماء موجود ومع هذا رخصنا للمريض التيمم لوجود العارض،

وكذلك أكل الميتة للمضطر إذا لا يجوز لقيام سبب الحظر وهو خبث المحل، أي خبث الميتة، قال تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ...} لهذا لا يجوز أكلها، لكن إذا وجد الاضطرار فخاف الإنسان على نفسه من الهلاك في الصحراء إن لم يأكل منها، هنا رخص له الشارع في أكل الميتة قال تعالى: {فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ} مع وجود السبب - سبب الحظر - الذي هو خُبث المحل، ولكن هذه الرخصة لوجود هذا العارض كما بينا،

وأما قوله: (**والعَرَايا من صور المزابنة**)

فالمزابنة هي نوع من أنواع البيع المحرم وهي: بيع الرُّطَب على رؤوس النخل بتمر،

- والرُّطَب: هو المجني من النخل،
- والتمر: هو الذي يُخزَّن،

وقد حرم النبي ﷺ المزابنة وسبب الحظر أن الرُّطَب إذا جَفَّ ينقص، فبيع المزابنة حرمه النبي ﷺ،

أما العَرَايا: فهو نوع من أنواع المزابنة ولكن بشروط معينة أن تكون خمسة أوسق أو أقل وأن يكون المشتري ليس معه نقد وغير قادر على دفع الثمن وليس عنده نقد حتى يشتري ويُسَلَّم التمر القديم في الحال ويُؤَجَّل تسليم الرُّطَب حتى يُتمِر - حتى يصير تمراً - فيقوم المشتري بخرص الرُّطَب حتى يكون مساوياً للتمر القديم في الكيل، فالبائع ينتفع من التمر بأكله الآن والمشتري ينتفع من الرُّطَب الجديد عندما ينزل، هذه هي صفة بيع العَرَايا، **هو بيع الرُّطَب على رؤوس النخل بالتمر القديم لمن احتاج إلى رُّطَب وليس عنده ثمن يشتري به،**

وقلنا أن يكون خمسة أوسق أو أقل كل هذا ثابت بالدليل،

والمقصود أن الشرع رخص في العَرَايا مع أن علة تحريم المزابنة موجودة فيه، وهو الجهل بتساوي النوعين: الرُّطَب والتمر، لمَ؟

لأن الرُّطب إذا جَفَّ ينقص، فهذا البيع هو رخصة لأنه استباحة المحظور ولكن بدليل خاص، والمحظور كما قلنا بيع الرُّطب بالتمر مع قيام سبب الحظر وهو أن الرُّطب ينقص إذا جَفَّ،

فبيع المزابنة محرم أما العَرَايا فرُخِّص لهذه الأسباب التي ذكرناها،

وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن الأحكام الوضعية وكذلك نكون أنهينا الكلام عن الباب الأول في الحكم ولوازمه، ونبدأ بعدها بالكلام عن الباب الثاني في الأدلة بإذن الله تعالى.

ونكتفي بهذا القدر، سبحانك اللهم وبحمدك

نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس التاسع من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس التاسع لشرح "قواعد الأصول ومعاقد الفصول"** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في "**معهد الدين القيم**" بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى،

وكنا قد انتهينا في الدرس الماضي من الكلام عن الحكم ولوازمه، أنهينا الكلام عن الباب الأول الحكم ولوازمه، وسنبدأ بإذن الله تعالى اليوم الكلام عن الباب الثاني في الأدلة، فبعد أن انتهى المؤلف رحمه الله تعالى من الكلام عن الحكم ولوازمه في الباب الأول بدأ بالكلام هنا عن الأدلة الشرعية، وبهذه الأدلة تعرف الأحكام الشرعية ولهذا ناسب أن يتكلم بهذا الترتيب الذي نراه، والأدلة هي الأصول التي هي موضوع هذا العلم - علم الأصول - فالمقصود من الأدلة أي الأدلة الإجمالية القرآن والسنة والإجماع والقياس وغيرها.

قال المؤلف رحمه الله تعالى:

(**الْبَابُ الثَّانِي: فِي الْأَدِلَّةِ**

- أَصْلُ الدَّلَالَةِ: الْإِرْشَادُ.

- وَاصْطِلَاحًا: قِيلَ: مَا يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَةِ مَا لَا يُعْلَمُ فِي مُسْتَقِرِّ الْعَادَةِ اضْطِرَارًا، عِلْمًا أَوْ ظَنًّا.

- وَالدَّلِيلُ يُرَادُ بِهِ:

١ - إِمَّا الدَّالُّ؛ كَدَلِيلِ الطَّرِيقِ.

٢ - أَوْ مَا يُسْتَدَلُّ بِهِ مِنْ نَصٍّ أَوْ غَيْرِهِ - وَيُرَادِفُهُ أَلْفَاظٌ، مِنْهَا: - الْبُرْهَانُ، وَالْحُجَّةُ، وَالسُّلْطَانُ، وَالْآيَةُ؛ وَهَذِهِ تُسْتَعْمَلُ فِي الْقَطْعِيَّاتِ، وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ فِي الظَّنِّيَّاتِ.

- وَالْأَمَارَةُ، وَالْعَلَامَةُ؛ وَتُسْتَعْمَلُ فِي الظَّنِّيَّاتِ فَقَطْ.)

إذن قول المؤلف: (**الأدلة**)

الأدلة جمع دليل: وهو المرشد إلى المطلوب كما مر معنا،

وقوله بعد ذلك: (**أصل الدلالة: الإرشاد**)

أي أن الدلالة لغة: الإرشاد، دللت على الشيء أي أرشدت،

والدلالة بمعنى الدليل وتلفظ بفتح الدال وكسرها وضمها، والفتح هو الأولى فيقال: دَلالة ودِلالة ودُلالة.

وفي الاصطلاح قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**قيل: ما يتوصل به إلى معرفة ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً عِلماً أو ظناً**)،

(**ما لا يعلم في مستقر العادة اضطراراً**) أي ما لا يُعلم بالضرورة، أي أنه ما يُوصل إلى علم نظري كما مر معنا في الورقات نحن فرقنا بين العلم النظري والعلم الضروري،

وهنا يقصد ما يُصل إلى علم نظري، لا إلى علم ضروري،

ومر معنا كما قلنا الفرق بين العلم الضروري الذي يُتحصل بالتواتر أو الحواس الخمس وبين العلم النظري الذي يُتحصل بالنظر والاستدلال وهو المقصود هنا.

ومعنى كلام المؤلف في هذا التعريف: أن الدليل ما يُوصل إلى علم نظري مكتسب، فيخرج بذلك ما يعلم بالضرورة وجوده بحسب العادة،

مثل: أن الكل أكبر من الجزء، أو أن السماء فوقنا، أو الأرض تحتنا، أو غير ذلك مما لا يحتاج إلى نظر واستدلال كل هذا يخرج من التعريف،

ومر معنا في الورقات أنَّا عرفنا الدليل بأنه: **ما يمكن التوصُّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري**، مطلوب خبري - أي الحكم - وهذا التعريف هو الذي أكثر الأصوليين والفقهاء،

وقوله في تعريفه هذا: (**علماً أو ظنَّاً**)

أي أن الدليل يشمل ما أفاد العلم وقد يشمل ما أفاد الظن، مع أن بعض المتكلمين ذهب إلى أن الدليل: ما أفاد العلم فقط - المتكلمون يقولون هذا - أما ما أفاد الظن عندهم فهو أمارة، وقلنا أن الصحيح هو قول المؤلف أنه ما أفاد العلم وما أفاد الظن - هذا مر معنا في الورقات - وسنأتي إلى هذا بعد قليل ومما يفيد العلم: القرآن والسنة المتواترة، ومما يفيد الظن خبر الآحاد والقياس وغيرهما،

وقول المؤلف: (**والدليل يراد به إما الدال كدليل الطريق، أو ما يستدل به من نص أو غيره**)

الدليل إما أن يكون دليلاً حسياً وإما أن يكون دليلاً معنوياً،

أما في قوله: (**الدال كدليل الطريق**)

فهو الدليل الحسي الذي يدلنا على الطريق رجل أو لوحة إرشادية أو غير ذلك،

وقوله: (**أو ما يستدل به من نص أو غيره**)

هذا هو الدليل المعنوي فهو عبارة عن معنى وهو إنا يكون نصاً من القرآن أو السنة أو غير ذلك كالإجماع والقياس والاستصحاب وقول الصحابي وغيرها.

وأما قوله: (**ويرادفه ألفاظ منها: البرهان والحجة والسلطان والآية**)

أي أن من مرادفات الدليل في المعنى - بنفس المعنى - هذه الألفاظ البرهان والحجة والسلطان والآية، فستخدم استخدام لفظ الدليل،

- وقد ورد استخدامها بمعنى الدليل في كتابه تعالى فالبرهان مثلاً بمعنى الحجة والدلالة،

قال تعالى: {... قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ} [1] أي هاتوا دليلكم،

وأيضاً في قوله تعالى: {وَمَن يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِندَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ} [2]،

- (والحجة) أيضاً بنفس المعنى الدليل والبرهان قال تعالى: {قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ...} [3]، أي الأدلة التي تنقطع بها المعاذير والظنون والشبه،

وفي قوله تعالى كذلك: {وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ...} [4] أي الدليل أيضاً والبينة،

- وأيضاً قال المؤلف: (والسلطان) قال تعالى: {... مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ...} [5] أي من دليل، وقال تعالى: {... إِنْ عِندَكُم مِّن سُلْطَانٍ بِهَذَا...} [6]، وقال تعالى: {... فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ} [7] كلها بمعنى الدليل،

١- [البقرة ١١١]
٢- [المؤمنون ١١٧]
٣- [الأنعام ١٤٩]
٤- [الأنعام ٨٣]
٥- [يوسف ٤٠]
٦- [يونس ٦٨]
٧- [إبراهيم ١٠]

- وقال المؤلف: (والآية) أي أن الآية تأتي بمعنى الدليل، مثال ذلك في قوله تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ...} [١]، وقال تعالى: {أَوَلَمْ يَكُن لَّهُمْ آيَةً أَن يَعْلَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ} [٢] يعني أليس هذا بدليل كافٍ.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وهذه تستعمل في القطعيات وقد تستعمل في الظنيات**)

أي أن هذه الألفاظ الدليل والبرهان والحجة والسلطان والآية غالباً ما تستعمل لتدل على ما يُوصِل إلى الحكم الشرعي على سبيل القطع؛ أي أن الدلالة قطعية ومثلنا لذلك بالقرآن والمتواتر والإجماع القطعي أيضاً،

وهذا هو الأصل أن هذه الألفاظ تستخدم في القطعيات، ولكنها قد تستعمل أيضاً في الظنيات، ولكن استعمالها في الظنيات قليل لهذا قال: (**قد**) وهي هنا تستخدم للتقليل،

وقوله رحمه الله تعالى: (**والأمارة والعلامة وتستعمل في الظنيات فقط**)

الأمارة كما مر معنا، فإن أكثر أهل الكلام يستخدمون هذا اللفظ في ما يفيد الظن، فيفرقون بين الأمارة وبين الدليل،

والصحيح أنه لا فرق ولا دليل عندهم ولا أمارة على مثل هذا التفريق!

وقد ردَّ هذا التفريق عدد من علماء المسلمين وبينوا أن أهل اللغة لا يفرقون بين الأمارة والدليل فستخدم الأمارة بمعنى الدليل ويستخدم الدليل بمعنى الأمارة، دليل ذلك الحديث المعروف حديث جبريل عندما قال للنبي ﷺ: {... فَأَخْبِرْنِي عَنْ أَمَارَاتِهَا...} أي علاماتها وأدلتها عندما كان يتكلم عن الساعة،

١- [الروم ٢٢]
٢- [الشعراء ١٩٧]

وكذلك الأمر بالنسبة للفظ العلامة وعليه فكل الألفاظ التي مرت معنا تستخدم في القطعيات وفي الظنيات وكلها مترادفة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (وَأُصُولُ الْأَدِلَّةِ أَرْبَعَةٌ:

١ - الْكِتَابُ. ٢ - وَالسُّنَّةُ. ٣ - وَالْإِجْمَاعُ.

- وَهِيَ سَمْعِيَّةٌ. وَيَتَفَرَّعُ عَنْهَا: الْقِيَاسُ وَالِاسْتِدْلَالُ.

٤ - وَالرَّابِعُ عَقْلِيٌّ: وَهُوَ اسْتِصْحَابُ الْحَالِ فِي النَّفْيِ الْأَصْلِيِّ الدَّالِّ عَلَى بَرَاءَةِ الذِّمَّةِ.)

قسم المؤلف رحمه الله تعالى هنا الأدلة إلى أدلة سمعية وأدلة عقلية.

- **والأدلة السمعية: هي الأدلة الثابتة بطريق السمع وهي الأدلة النقلية،**

وعد منها رحمه الله الكتاب والسنة والإجماع وفرَّع عنها القياس والاستدلال،

- أما الكتاب والسنة فأمرها واضح هي أصول الأدلة كلها لأنها نصوص الوحي،
- أما الإجماع فهو أيضاً من الأدلة السمعية وذلك لأنه ليس هناك إجماع إلا وله مستند من الشرع عَلِمَه من عَلِمَه وجَهِلَه من جَهِلَه،
- أما القياس فلم يعده رحمه الله من الأدلة وهو مسبوق بهذا فبعض أهل العلم كذلك لم يعدوه من الأدلة،

فقال عنه وعن الاستدلال أنهما يتفرعان عن الكتاب والسنة والإجماع وهي الأدلة السمعية لهذا عدهما من الأدلة السمعية أو تابع للأدلة السمعية،

فالقياس لا يكون إلا على أصل ثابت من الكتاب والسنة وكما قلنا كونه لم يعد القياس دليلاً فإنه مسبوق بهذا مِن عدد منَ الأصوليين وحجتهم في ذلك أن القياس لا يكون من غير وجود أصل ثابت بالكتاب والسنة والإجماع يقاس عليه لهذا لم يعدوه دليلاً مستقلاً، والصحيح الذي عليه جماهير الأصوليين هو عده دليلاً من أدلة أصول الفقه.

- **أما الأدلة العقلية** فقال المؤلف: (**والرابع عقلي وهو: استصحاب الحال في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة**)

الأدلة العقلية: هي التي لا تتوقف على السمع يعني لا تتوقف على النقل بل ترجع إلى العقل في إثباتها فتكون مبنية ومؤسسة على العقل،

ولكن كلام المؤلف رحمه الله تعالى هنا ليس عن الدليل العقلي الذي يستقل العقل في إثباته إنما يقصد بذلك الدليل العقلي الذي يدل الشرع على اعتباره، يعني ليس أن العقل مستقل بذاته ويستخدم كدليل، إنما الدليل العقلي الذي دل الشرع على اعتباره والذي يكون معتبراً عند عدم وجود النص ودليلنا على هذا قوله: (**وهو استصحاب الحال في النفي الأصلي الدال على براءة الذمة**) فهو قصد هنا بالدليل العقلي أحد أنواع الاستصحاب المعتبرة وهو استصحاب الحال في النفي الأصلي أو كما يسمى " استصحاب العدم الأصلي " أو " الأصل براءة الذمة " ويسمى أيضاً "البراءة الأصلية " و " الإباحية الأصلية "، مثلاً: الواجب في الصلاة أنها خمس صلوات مكتوبة فنقول أنه لا تجب على المسلمين صلاة سادسة، لمَ؟

لأنه لا مثبت للوجوب، ليس هناك دليل على الوجوب فنستصحب البراءة الأصلية، أو نستصحب النفي الأصلي، وهو نفي وجود صلاة سادسة، مثال أنسب؛ قال تعالى: {... فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ...}[1] هذه الآية نزلت بعد تحريم الربا فلمَّا خافوا من المال المكتسب قبل التحريم بينت الآية أن المال المكتسب من الربا قبل التحريم على البراءة الأصلية فهو حلال لهم ولا حرج عليهم فيه،

مثال آخر قال تعالى: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ...}[2] ذلك لمَّا كان المسلمون يستغفرون لموتاهم من المشركين نزلت الآية التي تنهاهم عن ذلك قال تعالى: { مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ...}[3] فحرم عليهم الاستغفار

١- [البقرة ٢٧٥]

٢- [التوبة ١١٥]

٣- [التوبة ١١٣]

للمشركين فندم المسلمون على ذلك وخافوا من الإثم مما كانوا يفعلونه من الاستغفار للمشركين الذي نهى الله عنه فأنزل الله عز وجل هذه الآية: {وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ} أنزلها ليبين لهم أن استغفارهم للمشركين قبل التحريم هو على البراءة الأصلية ولا إثم عليهم فيه ولا حرج {حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ} وهو استغفارهم لهم،

إذن قصَدَ المؤلف هنا بالأدلة العقلية استصحاب البراءة الأصلية والذي كما قلنا يسمى بالإباحة العقلية وهو استصحاب العدم أو النفي الأصلي وهو براءة الذمة من التكاليف الشرعية حتى يرد دليل شرعي،

إذن براءة الذمة من أي تكاليف شرعية حتى يرد الدليل الشرعي الذي يوجب هذه التكاليف.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**فَالْكِتَابُ: كَلَامُ اللهِ عَزَّوَجَلَّ وَهُوَ الْقُرْآنُ الْمَتْلُوُّ بِالْأَلْسِنَةِ، الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ، الْمَحْفُوظُ فِي الصُّدُورِ**).

بدأ الكلام -رحمه الله تعالى- عن الأصل الأول وهو الكتاب،

والكتاب لغة: يطلق على كل مكتوب ومجموع وعلى ما يكتبه الشخص ويرسله،

ثم غلب في الشرع إطلاقه على القرآن المكتوب في المصاحف،

قال: (**فالكتاب كلام الله عزوجل**)

وهذا صحيح متفق عليه بين أهل السنة والجماعة هو كلام الله عز وجل لفظاً ومعنىً،

فهو مسموع كما صرح بذلك ربنا في كتابه حيث قال: {وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...}[1]

١- [التوبة ٦]

والقرآن كله بألفاظه ومعانيه تكلم به الله تعالى فسمعه منه جبريل عليه السلام وتكلم به جبريل فسمعه منه النبي ﷺ وتكلم به النبي ﷺ فسمعته منه أمته وحفظته عنه،

ونسبة الكلام إلى الله في قوله: (كلام الله) هي نسبة إنشاء أي إلى من بدأ منه الكلام بلفظه ومعناه وهذا أمر مهم لا بد من فهمه لأن بعض الفرق قد ضلت بسبب هذه المسألة، فبعضها يزعم أن كلام الله تعالى هو مجرد المعنى القائم بالنفس، أي: في نفس الباري فهو مجرد عن الحروف والألفاظ هذا قول الأشاعرة، فهم ينكرون أن ما في المصاحف التي بين أيدينا أنها كلام الله أو أن الله تكلم بها، إنما هو عبارةٌ عن كلام الله، يقولون: هو عبارةٌ عن كلام الله؛ لأن الكلام عندهم هو معانٍ قائمة في ذات الله سبحانه وتعالى، معنى قائم، ثم أن الله خلق للمخلوق علماً بهذه المعاني فقام هذا المخلوق بتأليف لفظه بأن عبر عن تلك المعاني القائمة بالذات بعبارةٍ من عند نفسه - نفس المخلوق - وهذا كما قال العلامة الشنقيطي رحمه الله تعالى وغيره من العلماء: "من أبطل الباطل"، إذ هذا يستلزم أن الذي أتى بالكلام الذي نقرأه مخلوق.

أما المعتزلة فإنهم قالوا بأنه كلام الله ولكنهم أنكروا أنه من صفات الله تعالى وإنما هو مخلوق منفصل عن الله سبحانه وتعالى، وبطلان هذا لا يخفى لأن الكلام من الصفات التي لا تقوم بذاتها وإنما هي صفات قائمة بغيرها، ناهيك أن هذا معارض لما ثبت في الكتاب والسنة من أن الكلام من صفات الله تعالى، والتفصيل في مثل هذه المواضيع تجدونه بإذن الله في دروس التوحيد والعقيدة، إنما أردنا الإشارة إلى هذا الأصل العظيم من أصول أهل السنة لأهميته.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَهُوَ الْقُرْآنُ الْمَتْلُوُّ بِالْأَلْسِنَةِ، الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ، الْمَحْفُوظُ فِي الصُّدُورِ)

أي القرآن متصف بأنه مقروء كما أنه مكتوب، قال تعالى: {وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ...}[١] وهو الكلام الذي يسمعه المستجير المشرك كما مر معنا في قوله تعالى: {وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...} فبما أنه مسموع فهم يسمعون قراءة ولا يقصد بذلك صوت القارئ، لأن صوت القارئ مخلوق وإنما الكلام الذي يقرؤه، لذلك قال العلماء: " **الكلام كلام الباري والصوت صوت القاري** "،

ثم قال رحمه الله تعالى: (**المكتوب في المصاحف**)

شاء الله تعالى أن يُجمع القرآن ويُكتب في مصاحف لحفظه وكتابته، وحفظه وكتابته في المصحف لا يخرجه عن كونه كلام الله،

أما المداد المكتوب فيه والأوراق هي مخلوقة، ولكن القصد هنا هو عن الكلام المكتوب لا عن المداد والأوراق، وكتابته في المصاحف كما قلنا من أسباب حفظه من التحريف والضياع،

وقوله: (**المحفوظ في الصدور**)

كلام الله كما يحفظ في المصاحف فهو يحفظ أيضاً في الصدور، وحِفظُ القرآن في صدور المسلمين من أشرف خصائص هذه الأمة، فهو محفوظ في صدور الأمة تتناقله جيلاً بعد جيل على غير الكتب الأخرى، إذن هو يُحفظ في الصدور ويُحفظ في السطور أي في المصاحف.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَهُوَ كَغَيْرِهِ مِنَ الْكَلَامِ فِي أَقْسَامِهِ: فَمِنْهُ حَقِيقَةٌ: وَهِيَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وُضِعَ لَهُ.- وَمَجَازٌ: وَهُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ عَلَى وَجْهٍ يَصِحُّ؛ كَ{جَنَاحَ الذُّلِّ}، وَ{يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَّ}**).

بدأ بالكلام عن تقسيم الكلام هنا، أي أن القرآن كغيره من الكلام ينقسم باعتبار استعماله إلى قسمين:

١- حقيقة،

١- [الأحقاف ٢٩]

٢- مجاز،

ومرَّ معنا هذا بتفصيله في الورقات،

وقال: (**الحقيقة هي: اللفظ المستعمل فيما وضع له**)

الأسد في اللغة مثلاً هو لفظ وُضِع للحيوان المفترس المعروف،

والصلاة في اللغة الدعاء،

والزكاة هي النماء والطهارة،

وعلامة الحقيقة ألا يتبادر للذهن سواها فإذا رأيت الحيوان المفترس يتبادر للذهن فقط لفظ الأسد،

وقال: (**ومجاز: وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له على وجه يصح، كـ" جناح الذُّلِّ " و" يُريد أن يَنْقَضَّ "**)،

المجاز هو القسم الثاني من أقسام الكلام باعتبار استعماله،

وقوله: (**اللفظ المستعمل في غير ما وضع له**)

ظاهر كلامه أنه مستعمل في غير ما وضع له في اللغة، مثل لفظ الأسد الذي مر معنا، في اللغة موضوع للحيوان المفترس، فإذا قلت رأيت أسداً راكباً على الفرس تريد به الرجل الشجاع يكون هذا الاستخدام مجازاً،

وقوله: (**على وجه يصح**)

أي أن للمجاز شروطاً لا بد أن تتحقق حتى يصح استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومرت معنا هذه الشروط في الورقات،

إذن هذه الشروط ضرورية حتى يصح استخدام اللفظ في غير ما وضع له نذكر شرطان مهمان:

١ _ الشرط الأول: هو وجود علاقة بين المعنى الأصلي المحمول على الحقيقة والمعنى المجازي،

فلا يصح أن نعبر مثلاً عن البيت بالخبز إذ ليس هناك أي علاقة، أو عن السماء بالأرض.

٢ _ والشرط الثاني: وجود القرينة التي تصرف عن إرادة المعنى الأصلي،

فإذا وجدت القرينة التي تصرف الكلام عن الحقيقة ووجدت العلاقة فعندها يصح حمل الكلام على المجاز،

وهذا قصده رحمه الله تعالى من قوله: (**على وجه يصح**) أي أنه ليس كل الحمل يصح، فلا بد من تحقق هذه الشروط،

ثم ضرب للمجاز مثالين: (جناح الذُّلِّ) و (يُريد أن يَنْقَضّ)،

المثال الأول هو في قوله تعالى: {وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ...}[١] قالوا: ليس للذُّلِّ جناح، الجناح هو للطائر المعروف، ومن الإنسان الجانب - جناح الإنسان جانبه - والذُّل هو معنى ليس له جناح، ليس له جانب، فليس له الجناح المعروف، فقالوا: إن هذا استعارة ويراد بذلك أمر الولد بالذُّلِّ ولِينِ الجانب للوالدين،

وأما من لا يقول بوقوع المجاز فيقول بأن الأمر ليس فيه مجاز بل هو من أساليب العرب، وأن اللفظ مستعمل على حقيقته كما بين ذلك عدد من العلماء، قالوا: هو مستعمل على حقيقته وإنما يعرف المعنى المقصود من السياق.

ومثاله الآخر في قوله تعالى: {.. فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُ...}[٢]

١- [الإسراء ٢٤]،

٢- [الكهف ٧٧]

قالوا: أن الجدار ليس له إرادة لأن الإرادة يتصف بها الأحياء كالإنسان، والجدار جماد فلذلك استُعيرت الإرادة هنا واستعملت في الجدار مجازاً،

ورد نفاة المجاز عليهم بأن الكلام - كما قلنا - على حقيقته فلا يُسَلَّمُ لهم أن الجدار ليس له إرادة إذ لا شيء يمنع من ذلك،

فالله سبحانه وتعالى أعلم بخلقه وضربنا لذلك الأدلة في شرحنا على الورقات مثل قوله تعالى: {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...}[1] فكل شيء يسبح ولكن العلة فينا فنحن لا نفقه ذلك،

والتسبيح لا يكون إلا بإرادة

((- و أنا أرجوا مراجعة ما درسناه في الورقات بخصوص هذا الموضوع "الحقيقة والمجاز" فهو أمر مهم جداً لا بد أن نتأكد من فهمنا لهذا الموضوع وسيمر معنا لاحقا شيء من التفصيل -))،

ونحن قلنا أن الراجح أنه ليس هناك مجاز في اللغة ولا في القرآن لأن ذلك لم يُنقل عن السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَمِنْهُ مَا اسْتُعْمِلَ فِي لُغَةٍ أُخْرَى: وَهُوَ الْمُعَرَّبُ؛ كَ{نَاشِئَةَ اللَّيْلِ}، وَهِيَ حَبَشِيَّةٌ، وَ(الْمِشْكَاةِ) هِنْدِيَّةٌ، وَ(الْإِسْتَبْرَق) فَارِسِيَّةٌ. وَقَالَ الْقَاضِي: الْكُلُّ عَرَبِيٌّ**)

المُعرَّب قال المؤلف: (**ما استعمل في لغة أخرى**)

أي أنَّ المُعرَّب: هو ما استعملته العرب من الألفاظ الموضوعة لمعانٍ في غير العربية؛ أي أنَّها هي الكلمات العربية التي أصولها أعجمية، أصلها أعجمية ثم عُرِّبت واستخدمت في لغة العرب،

١- [الإسراء ٤٤]

ونقول عُرِّبت من التعريب وتعريب اللفظ الأعجمي: هو أن تتفوه فيه العرب على منهاجها أي على طريقتها ومخارج حروفها، وهذا المبحث في ألفاظ القرآن الكريم، هل كلها ألفاظ من أصول عربية أم أن منها كلمات ليس لها أصل في اللغة العربية لكن صارت عربية بالتعريب؟

المسألة فيها خلاف،

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ومنه ما استعمل في لغة أخرى وهو المعرّب كـ " ناشئة الليل " وهي حبشية و " المشكاة " هندية و " الاستبرق " فارسية**)

هذا هو القول الأول في المسألة وهو إثبات وقوع المُعَرَّب في القرآن ودليل قائليه هو دَعوى وُقُوعِهِ في القرآن،

قالوا: هو وَقعَ في القرآن فهذا الدليل على أنه موجود، ولعل ظاهر صنيع المؤلف رحمه الله تعالى أنه يقول بهذا القول أيضاً لأنه بدأ به،

وقلنا أن دليل قائليه أن مثل هذا وقع في القرآن وضرب لذلك المؤلف رحمه الله ثلاثة أمثلة فقال: (**كـ " ناشئة الليل "**) قيل يعني: ساعات الليل،

وقيل: إذا قام الرجل من الليل أو ساعة قيام الرجل من الليل،

وقيل: القيام بعد النوم من الليل، تقريباً المعاني متقاربة، هي كلمة وردت مرة واحدة في القرآن في سورة المزمل، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما {أنها قيام الليل بالحبشية}، من هنا جاء الكلام.

ثم قال بعدها: (**و " المشكاة " هندية**)

المشكاة هي الكُوَّةْ التي تكون في الحائط ويُوضَع فيها مصباح، هي غير النافذة، النافذة تكون فتحة في الجدار وترى ما وراء ذلك،

أما المشكاة لا تكون نافذة، لا تنفذ، هي فتحة في الجدار بارزة إلى الداخل توضع فيها الأشياء، كان يوضع المصباح فيها قديماً حتى لا يؤثر الهواء على الفتيل الذي فيه فيطفئه، وقال أن هذه

الكلمة أصلها من الهندية وعارضه بعض أهل العلم والمفسرين وقالوا بأنها حبشية وأن أهل الهند لا يعرفونها.

ثم قال: (و" الاستبرق " فارسية)

الاستبرق قيل: هو غليظ الديباج،

وقيل: هو اللباس الذي له بريق، والمؤلف قال بأن أصل هذه الكلمة فارسية.

والذي قد يُشكِل في هذا القول ما دلت عليه الآيات من أن القرآن كله عربي كقوله سبحانه تعالى: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...}[١]، وكقوله سبحانه: {... وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ}[٢] ، وقوله: {وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ...}[٣]، ولكن القائلين بوجود المعرَّب في القرآن يقولون بأن هذا لا يعارض هذه الآيات التي تنص على أن القرآن عربي لأن اشتماله على كلمات قليلة من أصول أعجمية لا يخرجه عن كونه عربياً.

ثم قال: (وقال القاضي: الكل عربي)

القاضي معروف هو أبو يعلى - مر معنا مِراراً - وهذا الرأي الذي نقله يمثل القول الثاني في هذه المسألة وهو المنع أي أن القرآن ليس فيه شيء من غير العربية،

وحجة القائلين بهذا القول صريح الآيات التي ذكرناها قبل قليل وغيرها من الآيات وهو قول الأكثر من الفقهاء والمتكلمين ومنهم من شَدَّد النكير على من يدعي وجود كلمات من أصل أعجمي في القرآن وعلى رأسهم الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه " **الرسالة** "،

وهناك أقوال أخرى فمنهم من حاول أن يوفق بين القولين فقال: بأن بعض هذه الكلمات وإن كانت من أصول أعجمية إلا أن العرب عَرَّبَتها وحولتها إلى ألفاظها فصارت عربية،

١- [الزخرف ٣]
٢- [النحل ١٠٣]
٣- [فصلت ٤٤]

وقال البعض أن دعوى أنها أعجمية ثم عُرِّبَت ليس عليها دليل بل يمكن أن تكون هذه الكلمات عربية واستعملها العجم في لغات أخرى، فالله تعالى أعلم.

ونكون بهذا قد انتهينا من الكلام عن المُعَرَّب في القرآن،

ونكتفي بهذا القدر سبحانك اللهم وبحمدك

نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس العاشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس العاشر لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، وكنا قد بدأنا بالكلام في الدرس الماضي عن الأصل الأول وهو الكتاب.

ووصلنا إلى قول المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَفِيهِ: مُحْكَمٌ، وَمُتَشَابِهٌ، قَالَ الْقَاضِي: الْمُحْكَمُ: الْمُفَسَّرُ وَالْمُتَشَابِهُ: الْمُجْمَلُ، وَقَالَ ابْنُ عَقِيلٍ: الْمُتَشَابِهُ: مَا يَغْمُضُ عِلْمُهُ عَلَى غَيْرِ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ؛ كَالْآيَاتِ الْمُتَعَارِضَةِ، وَقِيلَ: الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَةُ، وَقِيلَ: الْمُحْكَمُ: الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ، وَالْحَرَامُ وَالْحَلَالُ، وَالْمُتَشَابِهُ: الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ، وَالصَّحِيحُ: أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مَا يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهِ، وَيَحْرُمُ تَأْوِيلُهُ؛ كَآيَاتِ الصِّفَاتِ)**

هذا آخر مبحث عندنا في الكتاب قبل أن ننتقل إلى السنة وهو مبحث المحكم والمتشابه.

والمحكم والمتشابه مبحث مهم جداً؛ لهذا لعلنا نقدم له بمقدمة لطيفة مبسطة قبل شرح كلام المؤلف رحمه الله تعالى هي ملخص لكلام بعض أهل العلم.

- وصف الله تعالى القرآن في بعض الآيات بأنه محكم كله،

- ووصفه في آيات أخرى بأنه متشابه كله،
- ووصفه سبحانه بأنه منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه،

فهذه ثلاثة أوصاف قد تشكل على البعض أن يجمع بينها ولكن بإذن الله نبينها ونبين أنه لا تعارض بينها.

- **الوصف الأول: أن القرآن محكم كله:**

جاء هذا في بعض الآيات في كتاب الله تعالى كقوله تعالى: **{كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ...}**[١] **وهذا الإحكام يراد به الإتقان** ويسمى عند العلماء بالإحكام العام، فكل آيات الله سبحانه متقنة بألفاظها ومعانيها، فالألفاظ غاية في البيان والفصاحة، والمعاني غاية في الجودة والنفع، والأخبار غاية في الصدق، والأحكام غاية في العدل؛ لهذا نقول القرآن بهذا المعنى محكم كله الذي بمعنى الإتقان، الإحكام هنا بمعنى الإتقان لهذا قلنا هو الإحكام العام.

- **الوصف الثاني: القول بأن القرآن متشابه كله،**

قال تعالى: **{اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا...}**[٢] هذا الذي يسميه العلماء التشابه العام، ومعنى كونه متشابهاً كله؛ أن آياته يشبه بعضها بعضاً في الإتقان والإعجاز والصدق في الأخبار والعدل في الأحكام والسلامة من جميع العيوب، فهذا هو وجه التشابه يشبه بعضها بعضاً في الإتقان والإعجاز، ففي أحكامه ليس هناك تناقض فلا يناقض بعضها بعضاً، وفي الأخبار لا يكذب بعضه بعضاً، أنت تقرأ قصة **موسى عليه السلام** في مواضع متعددة فلا ترى تناقض وغيرها كذلك من القصص، لذلك قال تعالى: **{أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيراً}**[٣].

- **الوصف الثالث: القول بأن القرآن منه ما هو محكم ومنه ما هو متشابه،**

١- [هود ١]
٢- [الزمر٢٣]
٣- [النساء ٨٢]

قال تعالى: {هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...}[١] هذا الذي يسميه العلماء الإحكام الخاص والتشابه الخاص،

والذي ذكرناه قبل من الإحكام العام والتشابه العام لا خلاف فيه، أما الإحكام الخاص والتشابه الخاص ففيهما خلاف بين العلماء وسيذكر المؤلف أربعة أقوال في المراد منها.

فقال رحمه الله تعالى: (قَالَ الْقَاضِي: الْمُحْكَمُ: الْمُفَسَّرُ، وَالْمُتَشَابِهُ: الْمُجْمَلُ)

القاضي كما قلنا هو أبو يعلى وكلامه هذا في كتابه **"العدة"** بمعناه ليس بنفس اللفظ لكن بالمعنى، وهذا هو القول الأول في المسألة، قوله:

(الْمُحْكَمُ: الْمُفَسَّرُ)

أي هو: **ما استقلَّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان،**

استقلَّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان من أي جهة أخرى فهو أصل بنفسه لا يحتاج لغيره من أجل بيانه، وهو المقصود بقوله تعالى: {مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ} فمثل هذه الآيات هُنَّ أم الكتاب؛ أي أصله، الآيات الواضحة المعنى والبَيِّنَة التي لا تحتاج إلى بيان ولا تحتمل أكثر من معنى هُنَّ معظم الكتاب وأصله؛ أي أكثر الكتاب من هذه الآيات،

ومثال هذا المحكم قوله تعالى: {... خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ..}[٢] فإذا قلنا خلق الله السماوات والأرض فليس هناك تشابه ليس لها إلا مفهوم واحد ومعنى واحد هذه غاية في الإحكام، هذا واضح ولا يحتاج إلى بيان {... خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...} هذا هو المحكم ما استقلَّ بنفسه ولم يحتج إلى بيان فهو أصل بنفسه لا يحتاج لغيره من أجل بيانه.

ثم قال: (وَالْمُتَشَابِهُ: الْمُجْمَلُ)

هذا ما زال من معنى قول القاضي، والمتشابه المجمل: أي ما احتاج إلى بيان أو هو ما دل على أكثر من معنى كلها متساوية في القوة أو أن يكون اللفظ يحتمل أكثر من معنى كلها متساوية في

١- [آل عمران ٧]
٢- [الأنعام ١]

القوة وليس هناك مُرجِّح لأحدها عن الآخر تحتاج هنا إلى ما يبين المراد من هذا اللفظ،

مثاله قول الله: {وَأَقِيمُوْا الصَّلاَةِ} هذا مجمل، كيف نقيم الصلاة؟ وما المقصود بالصلاة هنا؟ وما الواجب فعله في الصلاة؟

هذا مجمل ولكن بينه النبي ﷺ في سنته، مثال ذلك قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ}[١] هذه الآية تدل على معنيين:

- أحدهما: عظمة الله تعالى وذلك باستخدام ضمير الجمع - إنَّا نحن، لحافظون - واستخدام ضمائر الجمع من باب تعظيم الله عز وجل فيدل على معنى عظمة الله تعالى.
- المعنى الثاني: هو معنى باطل ألا وهو تعدد الآلهة؛ لأن استخدام لفظ الجمع الأصل منه الجمع لأكثر من واحد، فهذا المعنى باطل؛ تعدد الآلهة أن الله تعالى متعدد.

كيف يمكن أن يدخل هذا المعنى الباطل على المرء؟

بسبب استخدام ضمير الجمع، يقول: استخدم ضمير الجمع فيدل على تعدد الآلهة، كيف يجاب على هذه الشبهة؟ برد الآيات المتشابهة إلى الآيات المحكمة، مثل قوله تبارك تعالى: {قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}[٢] ونحو ذلك من هذه الآيات مما يدل على أن المقصود ليس تعدد الآلهة إنما هو تعظيم الله عز وجل وليس تعدد الآلهة.

ثم قال: **(وَقَالَ ابْنُ عَقِيلٍ الْمُتَشَابِهُ مَا يَغْمُضُ عِلْمُهُ عَلَى غَيْرِ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ كَالْآيَاتِ الْمُتَعَارِضَةِ)**

ابن عقيل هو أبو الوفاء علي ابن عقيل البغدادي شيخ الحنابلة في بغداد في زمنه، فقيهٌ أصولي، وهو صاحب كتاب " الواضح في أصول الفقه " وهو كذلك صاحب كتاب عظيم اسمه كتاب " الفنون " وهو يعد من أكبر الكتب المؤلفة في الإسلام، حسب علمي لم يطبع منه إلا مجلدات بسيطة اثنين أو ثلاثة، قيل: أن هذا الكتاب هو عبارة عن ثمانمائة مجلد وقيل أكثر أو أقل ليس هناك أمر واضح لكن المعروف عنه أنه كتاب كبير جداً وهو كتاب حوى شتى

١- [الحجر٩]

٢- [الإخلاص ١]

العلوم من اللغة والأصول والعقيدة والفقه وغيرها هو كتاب ابن عقيل الحنبلي، توفي رحمه الله سنة ٥١٣ للهجرة،

(وَقَالَ ابْنُ عَقِيلٍ: الْمُتَشَابِهُ مَا يَغْمُضُ عِلْمُهُ عَلَى غَيْرِ الْعُلَمَاءِ الْمُحَقِّقِينَ كَالْآيَاتِ الْمُتَعَارِضَةِ)

مفهوم كلامه رحمه الله تعالى أن المحكم سوى ما ذكر هو ذكر المتشابه فنفهم من كلامه أن المحكم هو سوى ما ذكر،

الغامض من الكلام هو ضد الواضح، وكلام ابن عقيل قريب من كلام القاضي لكنه يقول أن المتشابه لا يخفى على العلماء وإنما يخفى على غير المحققين فيشتبه عليهم أما المحققون فلا.

وضرب لذلك مثالاً فقال: **(كَالْآيَاتِ الْمُتَعَارِضَةِ)**

والأَوْلَى به رحمه الله تعالى أن يقول: - الآيات التي ظاهرها التعارض - لأنه لا تعارض بين آيات القرآن وإنما هناك ظاهرها التعارض بالنسبة للبعض فيتشابه المراد عليهم،

أما العلماء فالأمر واضح لهم ويقومون ببيانه للناس، فالمحكم ما فهمه الناس - معنى الكلام - أن المحكم ما فهمه الناس والمتشابه ما اختص بفهمه العلماء الراسخون في العلم، مثال ذلك في قوله تبارك وتعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَن يَشَاءُ...}[١] هذه تنفي كون النبي ﷺ هادياً، وهذه الآية في ظاهرها تعارض قوله تعالى: {... وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ}[٢]

- ووجه الجمع بينهما:
  - أن الهداية المقصودة في الآية الأولى هي "**هداية التوفيق**"
  - بينما الهداية المقصودة في الآية الثانية هي "**هداية الإرشاد**".

- وهداية التوفيق: هي قذف النور في القلب هداية الرضا بالحق وقَبوله والتوفيق للعمل هذه لا يملكها إلا الله تعالى لا يملكها مَلَك ولا نبي ولا غيره، الله عز وجل هو الذي يوفق البشر للعمل وقَبول الحق وغير ذلك، فهذه هي هداية التوفيق.

١- [القصص ٥٦]

٢- [الشورى ٥٢]

- أما هداية الدلالة والإرشاد وتسمى أيضاً البيان والبلاغ فيراد بها الهداية إلى الحق والدلالة عليه والدعوة إليه وتبليغ الناس بالدعوة إلى الحق هذا المقصود بالإرشاد، فإذا قال: {..وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ} أي أنك تدل الناس وتبلغ وتبين.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَقِيلَ: الْحُرُوفُ الْمُقَطَّعَةُ)**

هذا القول الثالث في تفسير المتشابه، الحروف المتقطعة هي التي في أوائل السور مثل: (ألم، ألر، ألمر، كهيعص، ق، عسق، ن،) وغيرها، فيكون بذلك المحكم هو ما ليس مقطعاً أي ما وُصِلَت حروفه، طبعاً هذا القول لا يخفى ضَعفُه، ضَعَّفَهُ عدد من العلماء.

ثم قال رحمه الله: **(وَقِيلَ الْمُحْكَمُ: الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ وَالْحَرَامُ وَالْحَلَالُ، وَالْمُتَشَابِهُ: الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ)**

هذا القول الرابع الذي ساقه المؤلف في تفسير المحكم والمتشابه، المراد من هذا القول أن ما أفاد منه حكماً فهو محكم وما لم يُفِد حكماً فهو متشابه، علق الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى على القول الرابع فقال: **"هذا أبعد القول عن الصواب"**

لماذا قال الشيخ عنه هذا؟

لأن بعض نصوص الوعيد والأحكام قد تحتاج إلى بيان قد يراد بها معنيان أحدهما مراد الشارع والآخر ليس مراد الشارع، فتكون بذلك متشابهة مع أنها في الوعيد والأحكام، مثال ذلك قوله تعالى: { وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا}[١]

فهذه فيها وعيد ولكن هذا مُشكِل لمَ؟ لورود نصوص أخرى تدل على أنه قد لا يخلد في النار - قاتل المؤمن - كما قلنا هذه الآية من آيات الوعيد فيكون هذا من باب المتشابه، إذا الوعد والوعيد والأحكام منها ما يكون متشابه يحتاج إلى تدبر وجمع أدلة وتوفيق بينها وبيان ومنها ما

١- [النساء ٩٣]

لا يحتاج.

وقوله: (وَالْمُتَشَابِهُ: الْقَصَصُ وَالْأَمْثَالُ)

هذا ضعفه بعض أهل العلماء أيضاً لأن القصص والأمثال يعرف معناها فلا تكون من باب المتشابه معناها معروف أو قد يعرف فلا تكون من باب المتشابه، أما إن كان قصده أن القصص والأمثال في القرآن يشبه بعضها بعضاً ولا تعارض بينها ولا يكذب بعضها بعضاً، فهذا عندها لا يدخل تحت المتشابه الخاص الذي هو موضوعنا هنا بل يدخل تحت العام، لهذا هذا القول ضعيف كما قال بعض أهل العلم.

ثم قال رحمه الله: (وَالصَّحِيحُ: أَنَّ الْمُتَشَابِهَ مَا يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهِ، وَيَحْرُمُ تَأْوِيلُهُ؛ كَآيَاتِ الصِّفَاتِ)

بل الصحيح أن يجب الإيمان بكلا المحكم والمتشابه في القرآن، القرآن كله يجب الإيمان به كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في شرح هذا الكتاب، ولكن لعل المؤلف رحمه الله أراد أن يتكلم عن المتشابه فقط لأنه من المعلوم أن المحكم يجب الإيمان به والتشكيك والشبه عادة إنما تحصل في المتشابه، فالمتشابه يجب الإيمان به لقوله تعالى: {...وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا...}[1] يؤمنون بالمتشابه كما يؤمنون بالمحكم لأنه من عند الله عز وجل.

وقوله: (وَيَحْرُمُ تَأْوِيلُهُ)

التأويل يأتي على ثلاثة معان -كما مر معنا في الورقات- منهما معنيان مستخدمان عند السلف وهما:

- التفسير
- وما يؤول إليه الشيء،

١- [آل عمران ٧]

ومعنى عند المتأخرين المعنى الاصطلاحي وهو: **صرف اللفظ عن ظاهره بدليل،**

إذن ثلاثة معان:

١- التأويل بمعنى التفسير

٢- وبمعنى ما يؤول إليه الشيء

٣- وبمعنى صرف اللفظ عن ظاهره بدليل،

فأي هذه المعاني هي المقصودة بقوله: يحرم تأويله؟

- أما التفسير فلا يحرم التأويل،
- أما ما يؤول إليه الشيء إلى حقيقته فهذا لا يعلمه إلا الله،
- وأما صرف اللفظ عن ظاهره بدليل فالذي يحرم هو أن يكون هذا الصرف عن ظاهر اللفظ بغير دليل أو بدليل فاسد مردود، أما إذا كان بدليل فيصح،

إذن التفسير لا يحرم، وما يؤول إليه الشيء لا يجوز لنا تأويله لأنه لا يعلمه إلا الله، أما صرف اللفظ عن ظاهره فلا يصح إلا بدليل، أما إذا كان بغير دليل أو بدليل فاسد فلا يصح.

قال المؤلف: (كَآيَاتِ الصِّفَاتِ)

أي أن آيات الصفات هي من المتشابه عنده أي الذي يجب الإيمان به ويحرم تأويله، مثال ذلك كما في قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى}[1] هذا الكلام طبعاً كله فيه نظر، لأن الصحيح أن لا يصح إطلاق القول بأن آيات الصفات من المتشابه أو أنها بالإطلاق ليست من المتشابه بل لا بد من التفصيل،

والتفصيل يكون بأن نقول: أن معاني الصفات معلومة للأمة وواضحة وأنها ليست من المتشابه.

أما الكيفية - كيفية الصفات - وحقيقتها فهي من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله لأنها تختص به سبحانه، وهذا معنى قول الإمام مالك رحمه الله تعالى: "**الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة**" فمثلاً في قوله تعالى: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

١- [طه ٥]

اسْتَوَى} نفصل فنقول:

- أما المعنى فمعلوم، معنى استوى معلوم أي علا من العلو، علوٌ لائق به سبحانه وتعالى، علمنا هذا لأنه في اللغة إذا عُدِّيَت استوى بعلى فمعنى استوى في اللغة عندها " **العلو والارتفاع** ".
- أما كيفية هذا الاستواء وحقيقته فهذا من المتشابه لأن الله تعالى وحده هو الذي يعلم ذلك وعليه فلا نعلم كيف استوى، طبعاً نكون هنا بذلك قد انتهينا من الكلام عن الأصل الأول وهو الكتاب وسننتقل الآن إلى الكلام عن الأصل الثاني وهو السنة.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَالسُّنَّةُ: مَا وَرَدَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ قَوْلٍ غَيْرِ الْقُرْآنِ، أَوِ فِعْلٍ، أَوْ تَقْرِيرٍ)**

بدأ رحمه الله تعالى بالكلام عن الأصل الثاني الذي هو الدليل الثاني من الأدلة الشرعية الإجمالية المتفق على حجيتها،

ومر معنا أن **السنة لغة: هي الطريقة والسيرة محمودة كانت أم مذمومة**

هذا في أثناء كلامنا عن المندوب،

وفي الاصطلاح قلنا أنها قد تطلق على عدة معانٍ وذكرنا ثلاثة معانٍ منها:

- المعنى الأول: ما يقابل القرآن ويراد به أن السنة دليل من الأدلة الإجمالية مثل القرآن، وقلنا أن الأصوليين والفقهاء عرفوها بتعريف المؤلف رحمه الله تعالى المذكور هذا أو قريب منه، المؤلف قال:

(مَا وَرَدَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ مِنْ قَوْلٍ غَيْرِ الْقُرْآنِ، أَوِ فِعْلٍ، أَوْ تَقْرِيرٍ)

هذا التعريف قريب من تعريف الأصوليين والفقهاء ومن يراجع الورقات ذكرنا التعريف،

أما أهل الحديث فيضيفون إلى التعريف ما أضيف إلى النبي ﷺ من صفة خَلقية أو خُلقية، فيكون إطلاقهم أعم وأشمل من إطلاق الفقهاء والأصوليين وذلك لأن غرضهم هو جمع الروايات والأخبار في شأنه ﷺ كله، أما أهل الأصول كما قلنا فيكتفون بالقول والفعل والتقرير

لأنها هي التي يستقى منها الأحكام الشرعية.

- المعنى الثاني للسنة في الاصطلاح: ما يقابل الواجب من الأحكام التكليفية أي هو المرادف للمندوب، ومر معنا الكلام عنه أثناء كلامنا عن المندوب.

- المعنى الثالث: ما يقابل البدعة أي ما وافق القرآن والسنة بفهم سلف الأمة ومنه قول النبي ﷺ: "عَلَيْكُم بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ مِنْ بَعْدِي".

- وبالإضافة إلى هذه المعاني التي ذكرناها تطلق السنة ويقصد بها المعنى العام للشريعة؛ يعني المعنى الشرعي العام ومثل هذا المعنى يشمل كل ما جاء عن النبي ﷺ من الكتاب والسنة، ومن ذلك قول النبي ﷺ: "فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي" أي من زهد في شريعتي، وهذا الإطلاق هو الأعم والأشمل بين كل هذه المعاني التي ذكرناها، والمراد هنا من السنة هي ثاني أدلة الأحكام الشرعية الإجمالية التي جوهرها اتباع النبي ﷺ واتباعه ﷺ أوجبه الله تعالى في كتابه في العديد من المواضع كما في قوله تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}(١)

وكذلك في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً}(٢).

وفي قوله تعالى: {... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا...}(٣)

وغيرها من الآيات الكثيرة في كتاب الله تعالى التي توجب طاعة رسول الله ﷺ، هذا ناهيك طبعاً عن النصوص الصحيحة من حديث رسول الله ﷺ وهذه الأدلة سردنا بعضها بإجمال لبيان حجية هذا الدليل، والمؤلف سوف يفصل في الكلام عن أقواله وأفعاله وتقريره ﷺ.

قال المؤلف: (فَالْقَوْلُ: حُجَّةٌ قَاطِعَةٌ يَجِبُ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ الْعَمَلُ بِمُقْتَضَاهُ؛ لِدَلَالَةِ الْمُعْجِز

١- [آل عمران ٣١]

٢- [النساء ٥٩]

٣- [الحشر٧]

عَلَى صِدْقِهِ)

قوله ﷺ حجة قاطعة؛ أي ملزمة على من سمعه منه مباشرة أو لم يسمع مباشرة، على من سمعه مباشرة يجب عليه أن يعمل بحسب ما يقتضيه الدليل الوارد عن ﷺ والذي سمعه منه وهذا يكون في حق الصحابة ولا يجوز لهم مخالفته بحال إلا ما كان من نسخ أو ما ظاهره التعارض، وهذا كله - النسخ والجمع بين الأدلة - مآله إلى اتباع النبي ﷺ إلى اتباع قوله ﷺ، أما من لم يسمع منه مباشرة، فإما أن يُنقلَ قوله عنه ﷺ بالتواتر أو بالآحاد، أما التواتر فحجة قاطعة ملزمة واجب اتباعها واجب العمل بها بالاتفاق، وإما أن يكون آحاداً والآحاد الصحيح كما مر معنا واجب الاتباع أيضاً وهو مُلزِم وسيأتي التفصيل لاحقاً بإذن الله.

قال رحمه الله تعالى: (لِدَلَالَةِ الْمُعْجِزِ عَلَى صِدْقِهِ)

المعجزة: هي كل أمر خارق للعادة يظهره الله تعالى على يد رسوله تأييداً له،

وعادة ما يفرق العلماء بين المعجزة وبين الكرامة،

والكرامة: هي التي يظهرها الله على يد من تبع الرسول تكريماً له أو تأييداً للحق الذي هو عليه،

وقول المؤلف: (لِدَلَالَةِ الْمُعْجِزِ عَلَى صِدْقِهِ)

أي لدلالة الآيات على صدقه ﷺ وعلى كونه مُرسلٌ من عند الله سبحانه وتعالى؛ لذلك وجب تصديقه واتباعه والعمل بمقتضى ما جاء به ﷺ، أي دلالة الآيات المعجزة على صدق النبي ﷺ فإذا أتى بالآيات المعجزة التي يتحدى الناس بها دلت على صدقه ﷺ،

وأهم معجزة جاء بها النبي ﷺ هي القرآن الذي أعجز الله به الناس أجمعين فأعجزهم أن يأتوا بمثله.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (وَأَمَّا الْفِعْلُ: فَمَا ثَبَتَ فِيهِ أَمْرُ الْجِبِلَّةِ؛ كَالْقِيَامِ، وَالْقُعُودِ، وَغَيْرِهِمَا: فَلَا حُكْمَ لَهُ. وَمَا ثَبَتَ خُصُوصُهُ بِهِ؛ كَقِيَامِ اللَّيْلِ: فَلَا شَرِكَةَ لِغَيْرِهِ فِيهِ. وَمَا فَعَلَهُ بَيَانًا: - إِمَّا بِالْقَوْلِ: كَقَوْلِهِ: {صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي}. أَوْ بِالْفِعْلِ: كَقَطْعِ السَّارِقِ مِنَ الْكُوعِ، فَهُوَ مُعْتَبَرٌ اتِّفَاقًا فِي حَقِّ غَيْرِهِ. وَمَا سِوَى ذَلِكَ: فَالتَّشْرِيكُ)

ثم فَصَّلَ في التشريك

هذا هو القسم الثاني من أقسام السنة وهو فعله ﷺ، وفعله ﷺ له أنواع كثيرة في بعضها خلاف بين العلماء، خلاف على حجيتها، وبدأ الكلام أولاً عن الأفعال الجِبِلِّيَّة وهو النوع الأول، فقال المؤلف رحمه الله: **(فَمَا ثَبَتَ فِيهِ أَمْرُ الْجِبِلَّةِ؛ كَالْقِيَامِ، وَالْقُعُودِ، وَغَيْرِهِمَا: فَلَا حُكْمَ لَهُ)**

الأفعال الجِبِلِّيَّة: هي التي تُفعَل بمقتضى الطبيعة والخِلقَة كالقيام والقعود والنوم والأكل والشرب،

فمثل هذه الأفعال لا حكم لها في ذاتها لأنها ليست من باب التكليف بل من مقتضى الطبيعة والخِلقة ومن باب العادة لا حكم لهذه الأفعال بقصد أنها مباحة، عندما نقول أنه لا حكم له أي أنه مباح،

طبعاً هذا كله في ذات الفعل الجِبِلّيّ لا في هيئة هذا الفعل، فالأكل في ذاته مباح لا يتعلق به أمر ولا نهي، على حسب قول المؤلف قال: **(فَلَا حُكْمَ لَهُ)** قصده أنه مباح لا يتعلق به أمر ولا نهي لأجل هذا قال: **(فَلَا حُكْمَ لَهُ)**،

ولكن الأكل باليمين مأمور به وورد بذلك النص لحديث **عمر بن أبي سلمة رضي الله عنه** أن النبي ﷺ قال له: **"يَا غُلَامُ، سَمِّ اللَّهَ، وَكُلْ بِيَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ"** فالتسمية قبل الأكل والأكل باليمين والأكل مما يلي هي أفعال مأمور بها ورد النص بها، وهذا ما نقصد عندما نتكلم عن هيئة الفعل، الفعل ذاته قلنا ليس مأموراً به ولا منهياً عنه، ولكن أمر بالهيئة هنا؛ بالأكل باليمين وبالتسمية قبل الأكل سواءً أكان هذا الأمر من باب الإلزام أو من غير الإلزام، يعني سواءً كان أمراً جازماً أو أمراً غير جازم، وكذلك النوم لا حكم له، لكن النوم على طهارة والنوم على الجنب الأيمن هذه قربة يثاب المرء على فعلها امتثالاً لورود النصوص أيضاً على ذلك.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَمَا ثَبَتَ خُصُوصُهُ بِهِ؛ كَقِيَامِ اللَّيْلِ: فَلَا شِرْكَةَ لِغَيْرِهِ فِيهِ)**

هذا هو النوع الثاني من أفعال النبي ﷺ هو الفعل الذي دل الدليل على أنه خاص بالرسول ﷺ فحكمه أنه خاص به وليس لنا أن نفعله،

أما إذا لم يرد الدليل على خصوصيته فالأصل التأسّي به ﷺ، إذن لا بد من ورود الدليل، الأصل أن فعل النبي ﷺ يكون عاماً للأمة والأصل الاقتداء بفعل النبي ﷺ لقوله تبارك وتعالى: {لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...}(١)

لكن إذا دل الدليل على خصوصية هذا الفعل بالنبي ﷺ ليس لنا أن نتأسى به ﷺ، ومن خصائصه ﷺ وجوب قيام الليل كما ضرب لذلك مثلاً في كلامه **(كَقِيَامِ اللَّيْلِ)** مع أن الراجح أن هذا الأمر منسوخ في حقه ﷺ وفي حقنا والله تعالى أعلم، ومما اختص به ﷺ في العبادات الوصال في صيام رمضان هذا ثابت وهو أن يصل صيام اليوم الأول باليوم الذي بعده من غير أن يفطر، هذا جائز في حق النبي ﷺ وليس لنا أن نتأسى به، ودليل ذلك حديث النبي ﷺ المعروف حيث قال ﷺ عندما نهى الصحابة عن الوصال، فقالوا: إنك تواصل، قال: "لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ، إِنِّي أَظَلُّ أُطْعَمُ وَأُسْقَى".

ومن ذلك أيضاً في باب النكاح ومنه الزيادة على أربع نسوة فهذا جائز في حقه ﷺ وحرام في حقنا، وكذلك في النكاح أيضاً النكاح بالهبة دون مهر، قال الله تبارك وتعالى: {وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ..}(٢) فالنكاح بالهبة بدون مهر جائز للنبي ﷺ حرام على غيره.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَمَا فَعَلَهُ بَيَانًا: إِمَّا بِالْقَوْلِ: كَقَوْلِهِ: {صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي}، أَوْ بِالْفِعْلِ: كَقَطْعِ السَّارِقِ مِنَ الْكُوعِ، فَهُوَ مُعْتَبَرٌ اتِّفَاقًا فِي حَقِّ غَيْرِهِ)**

هذا النوع الثالث وهو ما فعله النبي ﷺ بياناً لمجمل، والبيان إما أن يكون بالقول وإما أن يكون بالفعل، ومثَّلَ للبيان بالقول بقوله ﷺ: **"صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي"**؛

قصده بذلك أنه بيان لقوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} لأنه مجمل ولا بد من بيانٍ لهذا، مثَّلَ فقال: **(كقوله: {صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي})**

١- [الأحزاب ٢١]

٢- [الأحزاب ٥٠]

وهذا المثال الذي ضربه المؤلف فيه نظر من حيث أن قوله ﷺ ليس فيه بيان لقول الله تعالى: {وَأَقِيمُوْا الصَّلاَةِ} القول هذا "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" بذاته ليس فيه بيان للصلاة ليس فيه شرح لأفعال وأقوال الصلاة ولكيفيتها ليس فيه بيان لذلك وإن كان دليلاً على ما يتم به البيان، أي أنه يحيلك إلى فعل النبي ﷺ يعني كأنه يقول: إذا رأيتم فعلي الصلاة فافعلوا مثل فعلي، فهو يحيلك إلى فعل النبي ﷺ ولكن ذات الكلام هذا "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" ليس فيه بيان، لهذا قال أهل العلم أن في هذا الحديث إحالة على المُبَيّن، لكن ما هو المُبَيّن الذي يبين كيفية الصلاة؟ هو صلاة النبي ﷺ،

ولربما من الأولى أن يُمَثِّل بحديث آخر كحديث المسيء صلاته - الحديث معروف - حيث بيَّن ﷺ بالقول فقال: "إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعاً، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِماً، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِداً، ثُمَّ اجْلِسْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِساً... **الحديث**"

فالحديث هذا فيه بيان قولي للصلاة لأفعالها وأقوالها وكيفيتها.

- أما البيان بالفعل وهو محل البحث هنا - نحن نتكلم عن الفعل - وضرب لذلك مثالا فقال: **(كَقَطْعِ السَّارِقِ مِنَ الْكُوعِ)** وهذا بيان لمجمل في قوله تبارك وتعالى: {والسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...}[١] فعند المؤلف لفظ - أيديهما - مجمل يعني عنده لا يُعرف ما الذي يقصد به، اليد هل اليد من الكتف أم من المرفق أم من مفصل الكف؟

معنى قول المؤلف: فجاء هذا الفعل - فعل النبي ﷺ - عندما قطع يد السارق من الكوع جاء مُبَيّناً هذا القطع، كيف يتم؟ أن القطع يتم من الكوع لا من المرفق ولا من الكتف،

طبعاً هذا اللفظ مجمل عند المؤلف لكن الكثير من أهل العلم على أن هذا اللفظ ليس بمجمل وأن لفظ اليد في اللغة إذا أطلقت فإنها تعني بذلك المفصل من مفصل الكف - من أطراف الأصابع إلى مفصل الكف - لكن هذا للتمثيل فقط.

ثم قال: **(فَهُوَ مُعْتَبَرٌ اتِّفَاقًا فِي حَقِّ غَيْرِهِ)**

١- [المائدة ٣٨]

أي أن فعل النبي ﷺ الذي فعله بياناً لمجمل هو معتبر في حقنا ودليل ذلك قوله تعالى: {... وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ...}(١)

فإذا كان فعله بياناً لواجب فهو واجب في حقنا، وما كان بياناً لمندوب فهو كذلك مندوب في حقنا وما إلى ذلك، ولكن كلا الفعلين سواء كان البيان لواجب أو البيان لمندوب في حق النبي ﷺ واجب هو واجب في حق النبي ﷺ لماذا؟

لأن البلاغ لا يحصل إلا بذلك، إذا هو واجب في حق النبي ﷺ قال العلماء: " **حتى يحصل البلاغ** "،

ومثال الواجب مسحه ﷺ الرأس كله بياناً لقوله تعالى: {وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ}،

وغسل اليد في الوضوء مع المرفق بياناً لقوله تعالى: {وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ}،

وكقيامه بأفعال مناسك الحج بياناً لمجمل قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}(٢) فلما فعل مناسك الحج بَيَّنَها،

وأما مثال المندوب فصلاته ﷺ ركعتين عند المقام بعد الطواف فعل ذلك بياناً لقوله تعالى: {... وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...} فهذه كلها أفعال فعلها النبي ﷺ بياناً لمجمل.

ونكون بذلك قد انتهينا من الكلام عن ثلاثة أنواع من الأفعال؛ وهي:

- الأفعال الجِبِلِّيَّة
- والخاصة بالنبي ﷺ
- وما فعله بياناً لمجمل،

ويبقى عندنا النوع الرابع الذي ذكره المؤلف بعد ذلك وسوف نبدأ بالكلام عنه في الدرس القادم؛ إذ نكتفي بهذا القدر. **سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك**

١- [النحل ٤٤]

٢- [النحل ٤٤]

الدرس الحادي عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الحادي عشر** لشرح **"قواعد الأصول ومعاقد الفصول"** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى،

وكنا في الدرس الماضي قد بدأنا الكلام عن:

- الدليل الثاني من الأدلة الإجمالية وهو السنة،
- وتكلمنا عن قسم السنة القولية،
- وبدأنا الكلام عن السنة الفعلية،
- وتكلمنا عن ثلاثة أنواع من هذه السنة تكلمنا عن:

- الأفعال الجِبِلِّيَّة.
- والأفعال الخاصة بالنبي ﷺ.
- وتكلمنا عما فعله النبي ﷺ بياناً لمجمل.

وقلنا إن ما سِوى هذه الأفعال هو النوع الرابع

قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَمَا سِوَى ذَلِكَ: فَالتَّشْرِيكُ، فَإِنْ عُلِمَ حُكْمُهُ مِنَ الْوُجُوبِ**

وَالْإِبَاحَةِ وَغَيْرِهِمَا فَكَذَلِكَ اتِّفَاقًا، وَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ: فَفِيهِ رِوَايَتَانِ: إِحْدَاهُمَا أَنَّ حُكْمَهُ الْوُجُوبُ؛ كَقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ. وَالْأُخْرَى: النَّدْبُ؛ لِثُبُوتِ رُجْحَانِ الْفِعْلِ دُونَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ.

وَقِيلَ: الْإِبَاحَةُ، وَتَوَقَّفَ الْمُعْتَزِلَةُ؛ لِلتَّعَارُضِ. وَالْوُجُوبُ أَحْوَطُ)

قال: (وَمَا سِوَى ذَلِكَ: فَالتَّشْرِيكُ)

أي ما سوى الأنواع الثلاثة التي ذكرناها وهي:

- الأفعال الجِبِلِّيَّة.
- والخاصة بالنبي ﷺ.
- وما فعله بياناً لمجمل.

فسوى هذه الأفعال الثلاثة هو النوع الرابع من الأفعال.

وقوله: (التَّشْرِيكُ) يعني أنه تشترك فيه أمته مع النبي ﷺ تشترك فيه الأمة مع النبي ﷺ هذه الأفعال، فـ للأمة أن تتأسى بالنبي ﷺ فيها، وهذا النوع قسمان:

١- **الأول: ما عُلِمَ حكمه.**
٢- **والثاني: ما لم يُعلَم حكمه.**

ولا بد من المزيد من التفصيل حتى نعلم حكم كل قسم وأقوال العلماء في ذلك.

فقال المؤلف رحمه الله تعالى: (فَإِنْ عُلِمَ حُكْمُهُ مِنَ الْوُجُوبِ وَالْإِبَاحَةِ وَغَيْرِهِمَا فَكَذَلِكَ اتِّفَاقاً)

هذا هو القسم الأول ما عُلِمَ حكمه؛ أي ما عُلِمَ حكمه من أفعال النبي ﷺ فحكمه في حق أمته مثل ذلك الحكم؛

- فما فعله وجوباً فهو واجب أيضاً في حقّ أمته،

- وما كان مندوباً في حَقِّه وفعله فهو مندوب أيضاً في حقِّنا وفي حَقِّ أمته

وغيرها كذلك؛ لأن الأصل كما قلنا مشاركة أمته له حتى يدل دليل على غير ذلك، كأن يدل الدليل على أن هذا الفعل خاص بالنبي ﷺ فعندها ليس لنا أن نشاركه في هذا الفعل، وقلنا أن الأصل أن أمته تشاركه في الأفعال، مثل قوله تعالى: {وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا} [(١)]، وكذلك قوله تعالى: {قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ} [(٢)]، والأمر بالاتباع يقتضي وجوب الاتباع؛ يعني أننا نتبع النبي ﷺ في أفعاله.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ: فَفِيهِ رِوَ ايَتَانِ: إِحْدَاهُمَا أَنَّ حُكْمَهُ الْوُجُوبُ؛ كَقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ. وَالْأُخْرَى: النَّدْبُ؛ لِثُبُوتِ رُجْحَانِ الْفِعْلِ دُونَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ. وَقِيلَ: الْإِبَاحَةُ، وَتَوَقَّفَ الْمُعْتَزِلَةُ؛ لِلتَّعَارُضِ.**

وَالْوُجُوبُ أَحْوَطُ)

يعني إذا كان هذا الفعل الذي ليس خاصاً بالنبي ﷺ ولم يفعله جِبِلَّةً وليس بياناً لمجمل، إذا كان هذا الفعل لم يُعلَم حُكمه في حقِّ النبي ﷺ فما حُكمُه في حقِّ أمته؟

وما لم يُعلم حكمه فهو ينقسم إلى قسمين:

١- **ما فعله النبي ﷺ بقصد القُربَة.**

٢- **ما فعله لغير ذلك، ليس بقصد القُربة.**

وظاهر كلام المؤلف أنه يتكلم عن النوع الأول وهو ما فعله النبي ﷺ بقصد القُربة؛ أي بقصد التعبد لله تعالى، المؤلف قال: **(فَفِيهِ رِوَ ايَتَانِ)** ولكن مع هذا نقل أربعة أقوال بعدها، قال: الوجوب، والندب، والإباحة، والتوقف.

كيف يقول فيه روايتان ثم ينقل أربعة أقوال؟ الحقيقة أنه لا تعارض، لأن المؤلف قصده أن هناك روايتان عن **الإمام أحمد** في هذا، وهما: الوجوب والندب، ثم ذكر أقوالاً أخرى لغيره من

١- [الحشر٧]

٢- [آل عمران ٣١]

العلماء، فهو عندما يقول:

(فِيهِ رِوَايَتَانِ) قصده بذلك عن **الإمام أحمد**.

فقال عن الرواية الأولى: (إِحْدَاهُمَا أَنَّ حُكْمَهُ الْوُجُوبُ؛ كَقَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ)

هذه الرواية الأولى عن **الإمام أحمد** وهي الموافقة لقول أبي حنيفة وبعض الشافعية، وهي أن هذا الفعل الذي فعله النبي ﷺ بقصد القُربة ولم يكن جِبِلِّيًّاً ولا خاصاً ولا بياناً لمجمل فإن حكمه في حقنا وحقِّ أمته ﷺ هو الوجوب، وهو الذي رجحه المؤلف رحمه الله فيما بعد بقوله: (وَالْوُجُوبُ أَحْوَطُ) في آخر كلامه، ودليله في ذلك النصوص التي توجب اتباع النبي ﷺ والتي مر معنا بعضها.

ثم قال: (وَالْأُخْرَى: النَّدْبُ؛ لِثُبُوتِ رُجْحَانِ الْفِعْلِ دُونَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ)

هذه هي الرواية الأخرى عن **الإمام أحمد رحمه الله** وهو قول لبعض الشافعية، وهو قول الظاهرية، وهو الذي اختاره **شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله**، وهو الراجح والله تعالى أعلم، وهو أن حكمه مندوب في حقِّ أمة النبي ﷺ مع أنه واجب في حق النبي إذا توقف البلاغ عليه، لقوله تعالى: {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ} [1] إذا الراجح في هذه الأفعال التي لم يفعلها النبي ﷺ جِبِلَّةً ولم تكن خاصةً به ﷺ ولا بياناً لمجمل ولم يُعلم حكمها، الراجح فيها الندب.

ثم قال: (لِثُبُوتِ رُجْحَانِ الْفِعْلِ دُونَ الْمَنْعِ مِنَ التَّرْكِ)

أي أن فعله ﷺ هذا الفعل تعبداً يقتضي أنه يُرجَّحُ الفعل ولا يُرَجَّحُ الترك، وإلا لو رجحنا الترك فلا معنى من فعله ﷺ، يعني فعله ﷺ هذا الفعل بقصد القُربة يدل على مشروعيته، هذا هو القصد، وقالوا أن أقلَّ أحوال المشروعية هو المندوب، والأصل عدم التأثيم بالترك ليس عندنا دليل على التأثيم على الترك، وقلنا نحن أن الأصل براءة الذمة وعدم التأثيم

١- [آل عمران ٢٠]

بالترك، لهذا إذا كانت عبادة فإنه لا يأثم بتركها، والعبادة التي لا يأثم بتركها هي المندوب، من أجل ذلك قال العلماء أنها مشروعة وأقل أحوالها المندوب وهو الراجح أنها في حكم المندوب، لأن الأصل براءة الذمة ولو تركها ولم يثبت دليل على تأثيم التارك، لأجل هذا لا نقول أنها واجب، وقلنا هذا القول هو الذي رجحه **شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله** وغيره من أهل العلم،

ومن أمثلة ذلك: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا دَخَلَ بَيْتَهُ بَدَأَ بِالسِّوَاكِ" هذا الفعل كما قلنا مستحب في حقنا.

ثم قال: **(وَقِيلَ: الْإِبَاحَةُ)**

هذا هو القول الثالث في المسألة، وهو قول ضعيف؛ لتناقضه مع كون فعله ﷺ للتعبد أو على قصد القربة، نحن إذا قلنا أنه للتعبد أو لقصد القربة فلا نقول مباح لأجل هذا، فالقول ضعيف.

وقال بعدها: **(وَتَوَقَّفَ الْمُعْتَزِلَةُ؛ لِلتَّعَارُضِ)**

هذا هو القول الرابع وقالوا بالتوقف وعدم الجزم برأيٍ معين في المسألة، لماذا؟

قالوا: لاحتمال أن الفعل للوجوب أو للندب أو للإباحة فتوقفوا للتعارض بين هذه الأحكام - **التعارض بين الوجوب والندب والإباحة**- ولعدم وجود المرجح، هذا كلامهم،

ولكن والله أعلم أن هذا القول ضعيف أيضاً، والراجح وجود المرجِّح من النصوص التي تأمر باتباع النبي ﷺ، وكما قلنا أقل أحوال الاتباع هو الندب، وقلنا أن هذا هو الراجح في المسألة فلهذا المرجِّحُ موجود.

أما المؤلف فرجح الوجوب بقوله الأخير هذا: **(وَالْوُجُوبُ أَحْوَطُ)**

أي من باب الاحتياط قال بالوجوب لماذا؟

لأنه أعلى مراتب الفعل، المرء لو فعله فإنه يكون أحوط لدينه لكن الراجح والله أعلم هو

المندوب، طبعاً بهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن الأفعال، نحن ذكرنا الأفعال في الورقات وكان التقسيم يختلف قليلاً عن التقسيم هنا ولكن لو قارنت بين الكتابين والتقسيم لوجدت أنه تقريباً طرح كل الأفعال.

نحن في الورقات قلنا أن الأفعال إما:

- **أن تكون على وجه القُربة.**
- **أو ما ليس على وجه القُربة.**

وقسمنا ما على وجه القُربَة أنه خاص بالنبي ﷺ لا يجوز لنا التأسي به، وأن يكون فعله عاماً، وقلنا أن الأصل التأسي به ﷺ، وقلنا ما ليس على وجه القُربة إما أن يكون بمقتضى الجِبِلَّة أو يكون وِفقاً للعادات وقلنا أنها مباحة، هذا التقسيم الذي قسمناه بشكل عام -**من غير مراجعة الكلام في الورقات**- وإن كان التقسيم يختلف إلا أن المحتوى تقريباً واحداً.

ثم انتقل المؤلف رحمه الله إلى التقرير فقال: **(وَأَمَّا تَقْرِيرُهُ: وَهُوَ تَرْكُ الْإِنْكَارِ عَلَى فِعْلِ فَاعِلٍ: فَإِنْ عُلِمَ عِلْمُهُ ذَلِكَ " وفي نسخة فَإِنْ عُلِمَ عِلَّةُ ذَلِك "؛ كَالذِّمِّيِّ عَلَى فِطْرِهِ رَمَضَانَ: فَلَا حُكْمَ لَهُ. وَإِلَّا: دَلَّ عَلَى الْجَوَازِ)**

كما قلنا بدأ الكلام عن القسم الثالث من أقسام السُنَّة وهو التقرير أو السُنَّة التقريرية، عرفه اصطلاحاً فقال:

(تَرْكُ الْإِنْكَارِ عَلَى فِعْلِ فَاعِلٍ)

والأولى أن يدخل في ذلك قوله كذلك، فيكون التعريف عندها **"ترك الإنكار على فعل فاعل أو قوله"** ويحدث التقرير بأن يفعل الإنسان فعلاً أو يتكلم بكلام في حضرة النبي ﷺ ولا ينكر عليه النبي ﷺ فعله أو قوله عندها يكون هذا الفعل أو هذا القول جائز ويكون عدم الإنكار هذا إقراراً لهذا الفعل أو القول، وقد اشترط العلماء أن يكون القائل أو الفاعل مسلماً، فإن كان من غير المسلمين فلا عبرة بعدم الإنكار عليه لمَ؟ لأنه منكر لما هو أشد على هذا الغير مسلم وهو الكفر فلهذا قالوا ليس بحجة.

وقوله: **(فَإِنْ عُلِمَ عِلْمُهُ ذَلِكَ " وفي نسخة فَإِنْ عُلِمَ عِلَّةُ ذَلِكَ "؛ كَالذِّمِّيِّ عَلَى فِطْرِهِ رَمَضَانَ: فَلَا حُكْمَ لَهُ)**

عندنا النسخ مختلفة هنا وجدت بعض النسخ تقول: **(فَإِنْ عُلِمَ عِلْمُهُ ذَلِكَ)** هذه النسخة المعتمدة عندي، وفي نسخة أخرى **(فَإِنْ عُلِمَ عِلَّةُ ذَلِكَ)** وجُلَّ شُراح الكتب عندهم نسخة -عِلَّة- هي النسخة التي يشرحونها.

وعلى قوله: **(عُلِمَ عِلَّةُ ذَلِكَ؛ كَالذِّمِّيِّ عَلَى فِطْرِهِ رَمَضَانَ: فَلَا حُكْمَ لَهُ)**

يعني إذا عَلِمَ النبي ﷺ فعل الفاعل وترك الإنكار عليه لعلة خاصة به ككون الفاعل غير مسلم أو معذور فإن ذلك لا يدل على الجواز، لهذا قال: **(فَلَا حُكْمَ لَهُ)** وعلى نسخة -عِلمِهِ- قوله: **(فَإِنْ عُلِمَ عِلْمُهُ ذَلِكَ)** أي إذا علمنا علم النبي ﷺ فعل الفاعل أو قوله وترك الإنكار فإن كان كافراً فلا أثر لسكوت النبي ﷺ أو عدم إنكاره لا يوجد أثر فهذا لا حكم له،

أما إذا كان غير كافر فله حُكم وهو الجواز في المعاملات والنُدبَةُ في العبادات، في لفظة -عِلَّة- نحن نتكلم في شرح معين متعلق بها وهو القول أن النبي ﷺ ترك الإنكار لعلة معينة، أما العلم هنا فيه نوع من التفصيل لأنه ليس هناك أثر لسكوت النبي ﷺ إذا لم يكن مسلماً هذا فيه تقارب في الشرح، لكن إذا كان مسلماً وسكت عن ذلك فإنه الجواز في المعاملات والنُّدبَة في العبادات، إذن حكمه الجواز في المعاملات والنُّدبَة في العبادات.

وقوله: **(وَإِلَّا: دَلَّ عَلَى الْجَوَازِ)**

يعني إذا لم نعلم علة الإنكار كان ذلك دليلاً على الجواز لأن ترك الإنكار تشريع للأمة، من أمثلة التقرير على الفعل:

- **الإقرارعلى العزل** لحديث **جابر** المعروف قال: "كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ. زَادَ إِسْحَاقُ: قَالَ سُفْيَانُ: لَوْ كَانَ شَيْئًا يُنْهَى عَنْهُ، لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ" وهو حديث متفق عليه واللفظ لفظ مسلم.
- **وكذلك إقراره ﷺ أكل الضب.**
- **و إقراره أيضاً اللعب بالحِرَاب في المسجد**، وهذا من حديث عائشة المعروف.

ومن إقراره على القول:

- **إقراره للجارية** عندما سألها "أين الله؟ قالت: في السماء" هذا إقرار منه ﷺ على قولها.

- **وكذلك إقراره ﷺ أبا بكر رضي الله عنه بإعطاء سلب القتيل لقاتله**، وهذه حادثة حدثت عندما قتل **أبو قتادة** في إحدى الغزوات قتيلاً وترك عليه بينة ثم رجع إليه فلم يجده وطلبه واعترف آخر أنه عنده وقال للنبي ﷺ: "صَدَقَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَسَلَبُهُ عِنْدِي، فَأَرْضِهِ عَنِّي، فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: لَا هَا اللَّهِ إِذَنْ يَعْمِدُ إِلَى أَسَدٍ مِنْ أُسْدِ اللَّهِ يُقَاتِلُ عَنِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ ﷺ، يُعْطِيكَ سَلَبَهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: صَدَقَ" إذاً أقرَّه ﷺ على كلامه.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(ثُمَّ الْعَالِمُ بِذَلِكَ مِنْهُ: بِالْمُبَاشَرَةِ؛ إِمَّا بِسَمَاعِ الْقَوْلِ، أَوْرُؤْيَةِ الْفِعْلِ أَوِ التَّقْرِيرِ: فَقَاطِعٌ بِهِ. وَغَيْرُهُ إِنَّمَا يَصِلُ إِلَيْهِ بِطَرِيقِ الْخَبَرِعَنِ الْمُبَاشِرِ: فَيَتَفَاوَتُ فِي قَطْعِيَّتِهِ بِتَفَاوُتِ طَرِيقِهِ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَيَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْقَطْعِ بِصِدْقِهِ لِعَدَمِ الْمُبَاشَرَةِ)**

بدأ المؤلف بالكلام عن طرق تحمُّلِ السُّنة، فقسم من تصل إليه السُنَّة إلى قسمين:

- **من يعلم ذلك بالمباشرة بحواسه فيرى ذلك أو يسمعه بنفسه.**

- **ومن يعلم ذلك بطريق الإخبار عن المباشر عن طريق الخبر.**

لذلك قال: **(ثُمَّ الْعَالِمُ بِذَلِكَ مِنْهُ: بِالْمُبَاشَرَةِ؛ إِمَّا بِسَمَاعِ الْقَوْلِ، أَوْرُؤْيَةِ الْفِعْلِ أَوِالتَّقْرِيرِ: فَقَاطِعٌ بِهِ)**

هذا هو القسم الأول وهو أن يكون عالماً بالسُنَّة مباشرةً بالحواس الخمس إما بسماع قول النبي ﷺ مباشرة من غير واسطة أو رآه يفعل فعلاً أو تقريراً، وهذا لا يكون إلا للصحابة الذين عاشوا معه رضوان الله عليهم فصحبوه وسمعوا أقواله ورأوا أفعاله وتقريراته، ومثال السماع المباشر حديث **"إنما الأعمال بالنيات"** الذي سمعه **عمر بن الخطاب رضي الله عنه** من النبي ﷺ مباشرة، ومثال رؤية فعله حديث **المغيرة بن شعبة رضي الله عنه** في رؤيته للنبي ﷺ وهو يمسح على خفيه، ومثال التقرير ما ذكرناه في مثال **الجارية التي أقرها النبي ﷺ** وحضر ذلك

راوي الحديث وهو **معاوية بن الحكم السُّلَمِيِّ**.

قال المؤلف: **(فَقَاطِعٌ بِهِ)**

أي أن العالم بالسُّنة بما سبق من المباشرة يكون قاطعاً بحصوله عن النبي ﷺ فهو تحصيل للعلم بشكل قطعي لأنه حصله بحواسه الخمس لهذا يكون حجة قاطعة على من سمعه منه.

ثم قال: **(وَغَيْرُهُ إِنَّمَا يَصِلُ إِلَيْهِ بِطَرِيقِ الْخَبَرِ عَنِ الْمُبَاشِرِ: فَيَتَفَاوَتُ فِي قَطْعِيَّتِهِ بِتَفَاوُتِ طَرِيقِهِ؛ لِأَنَّ الْخَبَرَ يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ، وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْقَطْعِ بِصِدْقِهِ لِعَدَمِ الْمُبَاشَرَةِ)**

هذا هو القسم الثاني وهو: من تصل إليه السُّنَّة بطريق غير مباشر؛ أي تصل إليه السُّنَّة بواسطة يُخبر بها من رآها أو سمعها بنفسه، وهذا معنى كلامه: **(إِنَّمَا يَصِلُ إِلَيْهِ بِطَرِيقِ الْخَبَرِ عَنِ الْمُبَاشِرِ)** وقد تصل إليه السُّنَّة أيضاً بخبر ممن لم يرها أو يسمعها وإنما وصلته أيضاً بطريق الخبر ممن سمعها أو رآها؛ أي أن الواسطة قد تتعدد، فالحكم على هذا القسم يتعلق بالواسطة التي نقلت هذا الخبر أو هذه السُّنَّة، وعليه فقطعيته -قطعية هذا الخبر- تتفاوت بناءً على تفاوت جودة النقل وصدق هذه الواسطة ودقتها في النقل.

لهذا قال: **(فَيَتَفَاوَتُ فِي قَطْعِيَّتِهِ بِتَفَاوُتِ طَرِيقِهِ)**

يقصد بالتفاوت هنا في قطعيته؛ أي أن يكون قطعياً أو ظنياً،

(بِتَفَاوُتِ طَرِيقِهِ)

طبعاً هنا لا يقصد بهذا ما روى الصحابة مباشرة لأن الصحابة ثقات عدول لا شك بقطعية الخبر الذي ينقلونه وهو ينتمي إلى القسم الأول؛ الذي ذكرناه عن النبي ﷺ، لكن هذا القسم يتعلق بمن نقله عن الصحابة -**التابعين وتابعي التابعين وغيرهم**- فيحصل في الطبقات التي تلي طبقات الصحابة.

وقال: **(لِأَنَّ الْخَبَرَ يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ)**

هنا يتكلم المؤلف رحمه الله تعالى عن علة التفاوت في قطعية الخبر المنقول وغير المباشر،

وذلك أن الخبر قد يدخله الصدق والكذب، كما مر معنا في الورقات عندما تكلمنا عن تقسيم الكلام إلى خبر وإنشاء،

والخبر: هو ما يدخله الصدق والكذب، والأَولى أن نضيف قيد -**لذاته**- فيصير:

هو ما يدخله الصدق والكذب لذاته، بقطع النظر عن المخبر به لأن هناك من الأخبار ما لا نستطيع أن نقول أنها كذب، مثل: أخبار الله تعالى في القرآن، وأخبار النبي ﷺ في السُّنَّة ،

وكذلك هناك أخبار لا نستطيع أنها صدق كخبر مدَّعي الألوهية مثلاً،

المهم المقصود من الأخبار هي التي يدخل عليها الصدق والكذب لذاتها، هذا هو مقصود المؤلف، لهذا فإن القطعية في الأخبار تتفاوت، فإن كان هذا الراوي ثقة صادقاً ولم يثبت في حقه الكذب أو الوهم أو الشذوذ أو غير ذلك كأن يُعارَض فمثله يُصدَّق خبره ويرتقي خبره عندها إلى القطعية؛ القطعية التي نقصدها هنا هي قطعية الثبوت أنها ثابتة، أما رواية الضعيف فلا، هذه الرواية لا ترقى إلى هذه الدرجة، وكذلك أيضاً المتواتر من الأخبار هذه تبقى إلى اليقين كما مر معنا.

وقال رحمه الله تعالى: **(وَلَا سَبِيلَ إِلَى الْقَطْعِ بِصِدْقِهِ لِعَدَمِ الْمُبَاشَرَةِ)**

إذا لم ترَ بعينك أو تسمع بأذنك فإنك لا تستطيع الجزم بقطعية الخبر لأنه جاءك بواسطة، فإذا لم يتوفر لديك ما يعينك على الوصول إلى قطعية هذا الخبر فعندها لا نستطيع الجزم بالقطعية، وأما إذا كان هناك ما يعين على الجزم بصدق الخبر فعندها نستطيع أن نحكم على هذا الخبر، وتفصيل ذلك سيمر معنا لاحقاً.

ثم قال: **(وَالْخَبَرُ: يَنْقَسِمُ إِلَى تَوَاتُرٍ وَآحَادٍ، فَالتَّوَاتُرُ إِخْبَارُ جَمَاعَةٍ لَا يُمْكِنُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ)**

بدأ رحمه الله تعالى بالكلام عن تقسيم الأخبار باعتبار طريق وصوله إلينا، وهو قسمان:

- **تواترٌ**
- **وآحاد**

ثم قال: (فَالتَّوَاتُرُ: إِخْبَارُ جَمَاعَةٍ لَا يُمْكِنُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ)

التواتر لغة: هو التتابع، قال تعالى: {ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى}[1] أي متتابعين يتبع بعضهم بعضاً،

واصطلاحاً قال المؤلف: (إِخْبَارُ جَمَاعَةٍ لَا يُمْكِنُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ)

(جَمَاعَةٍ) أي الجماعة التي يحصل بها التواتر وإلا فإن هناك العديد من الأخبار ما يرويه جماعة أيضاً ولكنها لا ترقى إلى التواتر، يعني الجماعة عدد رواة الحديث أو الخبر، هذا العدد لا يصل بالخبر إلى حد التواتر،

مثال ذلك: الحديث المشهور وهو يعد من أحاديث الآحاد يرويه جماعة، ولكن هذه الجماعة وهذا العدد لم يصل إلى حد التواتر، لذلك لا يكون حديثاً متواتراً،

أما الجماعة المقصودة في تعريف المتواتر أو التواتر: هي الجماعة التي يحصل بها التواتر والتي لا يمكن تواطؤهم على الكذب؛ أي يستحيل اجتماعهم واتفاقهم على تلفيق أمر معين يستحيل أن يجتمعوا على الكذب، في العادة إذا روى جماعة لخبر وبلغ عدد الرواة حد التواتر فإنه يستحيل أن يتفقوا على هذا الكذب.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَشُرُوطُه ثَلَاثَةٌ)

وهي باختصار:

- **الإسناد إلى أمر محسوس.**
- **والشرط الثاني: أن يكون الخبر من جماعة يحصل بهم التواتر في جميع طبقات الإسناد.**
- **والشرط الثالث: أن يكون المُخبِر به عدداً كبيراً.**

قال: (إِسْنَادُهُ إِلَى مَحْسُوسٍ: كَـ«سَمِعْتُ»، أَوْ «رَأَيْتُ» لَا إِلَى اعْتِقَادٍ)

هذا هو الشرط الأول: وهو أن يكون مستند المُخبرين به هو الحس، فيكون إخبارهم عن شيء محسوس مدرك بإحدى الحواس كَ السماع والمشاهدة، فيقول عندها المُخبِر في الرواية يقول

١- [المؤمنون ٤٤]

«سَمِعْتُ» سمعت النبي ﷺ مثلاً، أو يقول «رَأَيْتُ» رأيت النبي ﷺ يفعل كذا، هذا معنى كلامه (إِسْنَادُهُ إِلَى مَحْسُوسٍ: كَـ«سَمِعْتُ»، أَوْ«رَأَيْتُ»)

وهذا الشرط يكون في حق الطبقة الأولى التي سمعت ورأت وفي رواية الأحاديث والأخبار عن النبي ﷺ هم الصحابة، فيكون الإسناد إلى محسوس لا إلى اعتقاد.

المؤلف يقول: (لَا إِلَى اعْتِقَادٍ)

لأن تواطؤ العدد الكبير على الخطأ في الاعتقاد ممكن وثابت، كتواطؤ اليهود والنصارى على اعتقادهم الباطل، وتواطؤ غيرهم من الفلاسفة على قِدم العالم، فالتواطؤ على الاعتقاد ممكن،-**اعتقاد الباطل ممكن**- لهذا قال:

(إِسْنَادُهُ إِلَى مَحْسُوسٍ) فلا نقبل الإسناد إلى اعتقاد.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (وَاسْتِوَاءُ الطَّرَفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ فِي شَرْطِهِ)

أي أن يصل عدد الرواة إلى حد التواتر في جميع طبقات الإسناد.

قوله: (الطَّرَفَيْنِ) أي طرفي الإسناد.

- **الطرف الأول:** هم الطبقة التي شاهدت أو سمعت المُخبَر عنه بنفسها، هذه الطبقة هي أحد في الإسناد.

- **والطرف الثاني:** هو في الطبقة التي أخبرتنا الخبر.

- **أما الواسطة:** فهي الواسطة بين المُخبِرين من الطبقات التي بين الطبقتين، يعني في الوسط.

فيشترط في الطرف الأول والواسطة والطرف الأخير: وصول حد التواتر هذا هو مقصود المؤلف رحمه الله تعالى:

(اسْتِوَاءُ الطَّرَفَيْنِ وَالْوَاسِطَةِ فِي شَرْطِهِ)

وقوله: (فِي شَرْطِهِ) الظاهر أن المؤلف يريد أن الشروط المذكورة للمتواتر كلها لا بد أن تتوفر في جميع الطبقات، أي أنها كلها مستندها في النقل الحس فيكون قد نقلوا ما رأوه أو سمعوه، وكذلك أنها كلها وصلت حد التواتر، ولكن بالنسبة لشرط الحس كما مر معنا الصحيح أنه

ثابت في حق الطبقة الأولى التي شاهدت أو سمعت الخبر.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَالْعَدَدُ: فَقِيلَ: أَقَلُّهُ اثْنَانِ، وَقِيلَ: أَرْبَعَةٌ، وَقِيلَ: خَمْسَةٌ، وَقِيلَ: عِشْرُونَ، وَقِيلَ: سَبْعُونَ، وَقِيلَ غَيْرُ ذَلِكَ، وَالصَّحِيحُ: لَا يَنْحَصِرُ فِي عَدَدٍ، بَلْ مَتَى أَخْبَرَ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ حَتَّى يَخْرُجُوا بِالْكَثْرَةِ إِلَى حَدٍّ لَا يُمْكِنُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ؛ حَصَلَ الْقَطْعُ بِقَوْلِهِمْ)**

اتفق العلماء في المتواتر على أن يبلغ عدد المُخبِرين عدد التواتر وهو العدد الكثير، ولكن اختلف العلماء في تعيين هذا العدد الذي يحصل به التواتر،

وقد ذكر **العلامة القطيعي** هنا بعض هذه الأقوال ولكل صاحب قول من هذه الأقوال سبب أو مستند معين، ولكن كل هذه المستندات بعيدة وليست بأولى من غيرها بل بعضها لا تصلح أصلاً أن تكون مستنداً لقولهم هذا كأدلة، لا تصلح كأدلة على أقوالهم، لذلك فقول المؤلف رحمه الله تعالى هو القول الصحيح حيث قال:

(وَالصَّحِيحُ: لَا يَنْحَصِرُ فِي عَدَدٍ، بَلْ مَتَى أَخْبَرَ وَاحِدٌ بَعْدَ وَاحِدٍ حَتَّى يَخْرُجُوا بِالْكَثْرَةِ إِلَى حَدٍّ لَا يُمْكِنُ تَوَاطُؤُهُمْ عَلَى الْكَذِبِ؛ حَصَلَ الْقَطْعُ بِقَوْلِهِمْ)

فمتى ما وصل العدد لدينا إلى حد لا يمكن للمُخبِرين به التواطؤ على الكذب فإنه يكون متواتراً ويحصل القطع بقولهم، فيكون الخبر هنا قطعياً.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَكَذَلِكَ يَحْصُلُ بِدُونِ: عَدَالَةِ الرُّوَاةِ. وَإِسْلَامِهِمْ. لِقَطْعِنَا بِوُجُودِ مِصْرَ)**

- **أي لا يشترط أن يكون المخبرون عدولاً**

إذ أن عدد الرواة الكبير الذي يستحيل معه التواطؤ على الكذب يكفي ويحصل به القطع بصدقهم، واشتراط العدالة إنما هو حتى يُؤمَنَ من الكذب، هم لِمَ يشترطون العدالة؟ حتى نأمَنَ من الكذب ونتأكد أن الخبر صحيح، ولكن هذا كُفِيناه في المتواتر بكثرة الرواة إلى الحد الذي يستحيل معه أن يتفقوا على كذب أو تلفيق خبر.

- **وكذلك لا يشترط الإسلام فيهم؛**

لأن العدد الذي يستحيل به التواطؤ على الكذب ثابت في حق غير المسلمين كذلك، الشرط أن يكون مستندهم الحِسّ، لذلك نعلم بوجود مدن كبيرة في أقاصي الأرض مع أننا لم نرها ولم نزرها وإنما حصل عندنا العلم بها بالتواتر، وهذا هو قول الجمهور في المسألة،

وقال بعض أهل العلم: " **أن هذا صحيح في مطلق الأخبار، أما في حديث النبي ﷺ فلا بد من العدالة والإسلام** ".

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (وَيَحْصُلُ الْعِلْمُ بِهِ، وَيَجِبُ تَصْدِيقُهُ: بِمُجَرَّدِهِ، وَغَيْرِهِ: بِدَلِيلٍ خَارِجِيٍّ، وَالْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهِ: ضَرُورِيٌّ عِنْدَ الْقَاضِي، وَنَظَرِيٌّ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ. وَ إِفَادَةُ الْعِلْمِ فِي وَ اقِعَةٍ، وَلِشَخْصٍ بِدُونِ قَرِينَةٍ: إِفَادَةٌ فِي غَيْرِهَا، أَوْ لِشَخْصٍ آخَرَ)

أي يحصل القطع واليقين بالخبر المتواتر فإذا حصل هذا صار واجباً علينا تصديق هذا الخبر، والعمل بمقتضاه، ولم يعضده دليل آخر، لأنه أفاد العلم وأفاد اليقين بالكثرة -**كثرة الرواة**- التي تفيد التواتر، فلا نحتاج إلى رواية أخرى تقويه وهذا معنى قوله:

(وَيَجِبُ تَصْدِيقُهُ: بِمُجَرَّدِهِ)

أي حتى ولو لم يكن له عاضِد.

وقوله: (وَغَيْرِهِ: بِدَلِيلٍ خَارِجِيٍّ)

أي أن غير المتواتر لا بد له من عاضِد لا بد له من قرائن خارجية عنه حتى يحكم بصدقه، كعدالة الرواة وضبطهم، واتصال الإسناد، وذلك كله حتى يُحكَم بصدقه وقطعيته وسيمر معنا عند الكلام عن الآحاد.

ثم قال: (وَالْعِلْمُ الْحَاصِلُ بِهِ: ضَرُورِيٌّ عِنْدَ الْقَاضِي، وَنَظَرِيٌّ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ)

طبعاً **القاضي** كما قلنا **أبو يعلى**، و **أبو الخطّاب** هو **الكَلوَذاني**،

اتفق العلماء على أن المتواتر يفيد العلم اليقيني، هذا أمر متفق عليه،

ولكن اختلافهم في هل هذا العلم اليقيني هو علم ضروري أم هو علم نظري مكتسب،

وبينا سابقاً وفي عدة مواضع الفرق بين العلم الضروري والعلم النظري أو العلم المكتسب،

- **وقلنا أن العلم الضروري:** هو العلم الذي لا يحتاج إلى نظر واستدلال.
- **أما النظري:** فهو ما يحتاج إلى إعمالِ فكرٍ ونظرٍ واستدلال.

والجمهور على أن العلم الذي يستفاد من المتواتر هو علم ضروري كما قال **القاضي أبو يعلى**، لأنه علم يحصل حتى لغير أهل النظر حتى للجهال والصبيان وغيرهم،

وهو الرأي الصواب بإذن الله.

أما من قال بأنه يفيد العلم النظري مثل **أبي الخطَّاب الكَلْوَذَاني** فقالوا ذلك بحجة أنه لا بد من النظر للتحقق من أن الخبر قد بلغ رواته حد التواتر ومثل هذا يحتاج إلى نظر وتأمل.

لكن الخلاف في مثل هذه المسألة لا فائدة منه إذ أن المهم أن يُعلَم أن الخبر هنا يفيد العلم بغض النظر عن كونه ضرورياً أو نظرياً، ثم أن الواجب هو العمل بمقتضاه إذا ثبت لنا ذلك.

ثم قال: **(وَ إِفَادَةُ الْعِلْمِ فِي وَ اقِعَةٍ، وَلِشَخْصٍ بِدُونِ قَرِينَةٍ: إِفَادَةٌ فِي غَيْرِهَا، أَوْلِشَخْصٍ آخَرَ)**

يعني أن إفادة العلم في واقعة، أو أن إفادة العلم بين الناس واحدة،

فإذا عَلِمَ أحدهم عن شيء بدون قرينة يدل هذا على أن الخبر إذا جاء لغيره حصَّلَ عنده العلم بذلك،

فلو جاء خبر من مُخبِرين بلغ عددهم حد التواتر أنه مثلاً: قد حصلت حرب معينة في ديار معينة،

إذا بلغ حد التواتر هذا الخبر يفيد العلم اليقيني فإذا وصل هذا الخبر لغيرك فإنه أيضاً يفيد العلم اليقيني عنده،

هذا يعني أن العدد اللازم من المُخْبِرين حتى يحصل العلم اليقيني لا يتفاوت بحسب الواقعة والأشخاص، إذا ثبت الخبر لشخص برواية -مثلاً- برواية مائة نفس فإنه يثبت عند غيره بنفس العدد ويحصل عنده العلم كما في مثال الحرب هذا.

إذا بلغ حد التواتر عندك فإن هذا الحد متواتر عند غيرك فعندها يفيد العلم عندك وعند غيرك، وكذلك لو أن أحدهم بلغه أن جاره مات وأخبره بذلك مئة نفس فإنه يفيد اليقين أيضاً

وهو نفس العدد لكن الواقعة اختلفت الآن نتكلم عن واقعة أخرى، الآن لا نتكلم عن الحرب نتكلم عن واقعة موت الجار بنفس بلوغ حد التواتر في الرواة فهو أفاد اليقين مع أن الواقعة اختلفت.

- طبعاً هذا كله **إذا تجرد الخبر عن القرائن،**

إذن الخبر إذا بلغ حد التواتر فإنه يفيد العلم عندك وعند غيرك ثم عدد المُخبِرين إذا بلغ حد التواتر فإنه يفيد أيضاً العلم سواءً كان في هذه الواقعة أم في غيرها،

وكل هذا كما قلنا إذا تجرد الخبر عن القرائن.

- **أما إذا وجدت قرينة فإن الأمر مختلف**؛ إذ لو أخبرك العدل الصادق أنه حصلت حرب معينة -هو راوٍ واحد فقط- فإن خبره يفيد العلم للقرينة،

ما هي القرينة؟

صدقه، لم تُجَرِّب عليه كَذِباً قط، وقد يأتيك أحياناً عشرة أشخاص بنفس الخبر فلا تصدقهم لعلمك أنهم كلهم كَذَبَة وثبت عليهم الكذب قبل هذا، والضعف في الرواية، والنسيان، وما إلى ذلك، فهذه قرائن،

أما لو أخبرك عن هذه الحرب شخص غريب لا تعرف صدقه ولا عدالته فإن هذا لا يَثبت به عندك العلم لم؟ لعدم توفر القرينة، قرينة عدالته وصدقه فهو شخص واحد، فلا بد من وجود قرائن تدعم خبره، لهذا إذا احتَفَّت الأخبار بالقرائن فإن إفادة العلم عندها قد تختلف باختلاف الأشخاص، وقد تختلف باختلاف الوقائع أيضاً،

ونكون بهذا قد انتهينا من الكلام عن الحديث المتواتر.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثاني عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الثاني عشر لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى،

وفي الدرس الماضي أنهينا الحديث عن المتواتر، وهو أحد أقسام الخبر باعتبار وصوله إلينا، قلنا أن الخبر عندها إما أن يكون:

- متواتراً
- آحاداً

ونبدأ اليوم بالقسم الثاني وهو الآحاد.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَالْآحَادُ: مَا لَمْ يَتَوَاتَرْ، وَالْعِلْمُ لَا يَحْصُلُ بِهِ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، وَهِيَ قَوْلُ الْأَكْثَرِينَ، وَمُتَأَخِّرِي أَصْحَابِنَا، وَالْأُخْرَى: بَلَى، وَهُوَ قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَالظَّاهِرِيَّةِ، وَقَدْ حُمِلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ عَلَى مَا نَقَلَهُ الْأَئِمَّةُ الْمُتَّفَقُ عَلَى عَدَالَتِهِمْ، وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ؛ لِقُوَّتِهِ بِذَلِكَ كَخَبَرِ الصَّحَابِيِّ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ قَرِينَةٌ، أَوْ عَارَضَهُ خَبَرٌ آخَرُ؛ فَلَيْسَ كَذَلِكَ)**

الآحاد هو القسم الثاني من أقسام الخبر باعتبار وصوله إلينا،

والآحاد لغة: هو جمع أحد وهو الواحد، فخبر الآحاد ما يرويه واحد،

وفي الاصطلاح قال المؤلف رحمه الله: **(مَا لَمْ يَتَوَاتَرْ)** أي ما لم يبلغ حد التواتر في رواته، فيكون في طبقات الرواة راوٍ واحد أو اثنين أو ثلاثة أو أكثر من ذلك ما لم يبلغ حد التواتر؛ أي طالما أن عدد الرواة لا يُشعِرُ بأن الخبر دخل في حد التواتر.

ثم قال: **(وَالْعِلْمُ لَا يَحْصُلُ بِهِ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، وَهِوَ قَوْلُ الْأَكْثَرِينَ، وَمُتَأَخِّرِي أَصْحَابِنَا)**

نحن مر معنا في الورقات أن هناك ثلاثة أقوال تتعلق بخبر الآحاد وبإفادته العلم أو الظن، والعلم هو اليقين.

- **أول هذه الأقوال** هو أن خبر الآحاد لا يوجب العلم أو اليقين مطلقاً، هذا هو القول الأول، لا يوجب اليقين مطلقاً.
- **والثاني** أن خبر الآحاد يوجب العلم مطلقاً.
- **والقول الثالث هو التفصيل** وهو أن خبر الآحاد في الأصل يفيد الظن ولكن إذا احتف بالقرائن أفاد العلم، وقلنا إن هذا هو الصحيح.

والمؤلف هنا بدأ بالكلام عن القول الأول وقال:

(فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ) أي في إحدى الروايتين عن **الإمام أحمد رحمه الله**، ثم نسب ذلك أيضاً إلى الأكثر وإلى المتأخرين من الحنابلة وهذا معنى قوله: **(أَصْحَابِنَا)** أي من الحنابلة،

أما الرواية عن **الإمام أحمد** فقد نقلها **الأثرم** واستنكر هذه الرواية **الإمام ابن القيم في الصواعق المرسلة**، وحجة القائلين بهذا القول أنه لو أن خبر كل واحد أفاد العلم لأفاد خبر الكاذب العلم كذلك، وقالوا أنه حتى الرواة الثقات العدول فإنه يصح في حقهم احتمال الخطأ والكذب، إذن حجتهم أنَّا لو أخذنا بأنه أفاد اليقين لقبلنا خبر الكاذب هذا مع أن الرواة أيضاً مهما زادت ثقتهم وعَلَتْ ثقتهم وعدالتهم فإن احتمال الخطأ في حقهم وارد، طبعاً قلنا أن هذا القول على إطلاقه قول مرجوح.

ثم قال: **(وَالْأُخْرَى: بَلَى، وَهُوَ قَوْلُ جَمَاعَةٍ مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ وَالظَّاهِرِيَّةِ)**

أي أن الرواية الأخرى عن **الإمام أحمد** وهو قول إن خبر الواحد يفيد اليقين، طبعاً نسب ذلك إلى جماعة من أصحاب الحديث والظاهرية كما ذكر المؤلف، حجتهم في هذا عدة أمور: منها ما ثبت من حادثة نسخ القِبلَة واستقبال الكعبة من حديث **ابن عمر** -حديث معروف- حيث غيروا قبلتهم لخبر الواحد، كانوا يصلون جهة بيت المقدس ثم جاءهم الخبر بأن القِبلَة قد تحولت فتحولوا نحو الكعبة، ولولا أنه -خبر الواحد- عند الصحابة يفيد العلم لما صدقوه ولما غَيَّروا وجوههم قِبَلَ الكعبة، هذه إحدى حججهم في ذلك.

ثم قال: **(وَقَدْ حُمِلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ عَلَى مَا نَقَلَهُ الْأَئِمَّةُ الْمُتَّفَقُ عَلَى عَدَالَتِهِمْ، وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ؛ لِقُوَّتِهِ بِذَلِكَ كَخَبَرِ الصَّحَابِيِّ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ قَرِينَةٌ، أَوْ عَارَضَهُ خَبَرٌ آخَرُ؛ فَلَيْسَ كَذَلِكَ)**

أي أن الرواية الثانية عن **الإمام أحمد رحمه الله** وما ثبت عن أصحاب الحديث والظاهر وقولهم بأن خبر الآحاد يفيد اليقين ليس على إطلاقه؛ يعني لا يقولون بالقول الثاني الذي تكلمنا عنه في الورقات أنهم يقولون إن خبر الآحاد يفيد اليقين هكذا بإطلاق، لا،

المؤلف يقول: **(حُمِلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ عَلَى مَا نَقَلَهُ الْأَئِمَّةُ... إلى آخر كلامه)**

أي أن كلامهم هذا بأن خبر الآحاد يفيد اليقين ليس على إطلاقه، ولكن متى؟ إذا احتَفَّ الخبر بالقرائن التي تدل على صدقه، ومن هذه القرائن قال المؤلف:

(مَا نَقَلَهُ الْأَئِمَّةُ الْمُتَّفَقُ عَلَى عَدَالَتِهِمْ، وَتَلَقَّتْهُ الْأُمَّةُ بِالْقَبُولِ)

هذا قول جماهير المسلمين، ومن الأئمة المتفق على عدالتهم مثل ما نقله **الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه**، وما نقله **الإمام مسلم في صحيحه**، والصحيحان من الكتب التي تلقتها الأمة بالقَبول فهذه من القرائن التي قد تحتَفُّ بها الأخبار وتدل على صدقها،

وقال: **(لِقُوَّتِهِ بِذَلِكَ)** أي أصبح قوياً، أي هذا الخبر أصبح قوياً بماذا؟

بالقرائن لأنه احتَفَّ بالقرائن الدالة على صدق الرواة وصحة نقلهم وضبطهم،

وقوله: **(كَخَبَرِ الصَّحَابِيِّ)** أي أن هذا الخبر المُحتَفّ بالقرائن مثله مثل خبر الصحابي الذي يتقوى بإجماع الأمة على الأخذ به، لأن خبر الصحابي متى يتقوى؟ إذا أجمعت الأمة على الأخذ

به وليس هناك معارض... إلخ، هذه كلها من القرائن.

ثم قال: **(فَإِنْ لَمْ تَكُنْ قَرِينَةٌ، أَوْعَارَضَهُ خَبَرٌآخَرُ؛ فَلَيْسَ كَذَلِكَ)**

أي إذا انتفت القرينة الدالة على صدق هذا الخبر وعلى صدق النقل فعندها لا يفيد حديث الآحاد أو خبر الآحاد لا يفيد العلم بل يفيد الظن، كأن ينتفي عندنا قوة الرواة أو أن يكون الرواة ضعفاء في حفظهم، وكذلك إذا عُورِضَ هذا الخبر بخبر آخر يعني بنفس القوة، خبر عارضه بنفس القوة فإنه عندها يفيد "الظن"

ويمثل العلماء لذلك بحديث **بُسْرَةَ بِنْتِ صَفْوَانَ** أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: "مَنْ مَسَّ ذَكَرَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ" عارضه حديث آخر وهو حديث **طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ** نَصُّهُ عندما قال له النَّبِيِّ ﷺ "وَهَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْك؟"

والأمثلة على ذلك في باب التعارض كثيرة وستمر معنا أيضاً في باب تعارض الأدلة، فإذا عورض هذا الخبر بخبر آخر لم يفد اليقين وإنما أفاد الظن.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَقَدْ أَنْكَرَقَوْمٌ جَوَازَ التَّعَبُّدِ بِهِ عَقْلًا؛ لِاحْتِمَالِهِ.**

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يَقْتَضِيهِ، وَالْأَكْثَرُونَ: لَا يَمْتَنِعُ.

أَمَّا سَمْعًا: فَيَجِبُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَخَالَفَ أَكْثَرُالْقَدَرِيَّةِ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى قَبُولِهِ يَرُدُّ ذَلِكَ)

الكلام هنا عن مسألة جواز التعبد بخبر الآحاد، جواز العمل بخبر الآحاد، وقد تكلم المؤلف عنها من جهتين:

- **من جهة العقل**
- **ومن جهة السماع**

والكلام من جهة العقل مما ورِثَ عن أهل الكلام في هذا العلم، والكلام عليه من جهة العقل أيضاً لا طائل له، أي هل يجوز العمل بخبر الآحاد؟ أو هل يجب ذلك؟

هذا أمر لا يرجح فيه العقل أصلاً إنما يُرجع فيه إلى الشرع أي إلى السماع؛ لأن التعبد إنما جاء بطريق الشرع، نحن أُمرنا بالتعبد بطريق الشرع لا من طريق العقل، ولكن طبعاً سنوضح هذا المبحث من باب التنبيه والتوضيح لأنه قد يمر في عديد من كتب أصول الفقه أيضاً، ولكن حتى نتمكن من فهم هذا الكلام نريد أن نُقدِّم بمقدمة يسيرة في بعض مصطلحات المتكلمين، وأنتم غير مطالبين بهذا في الامتحان وإنما نحاول فقط التوضيح، والكلام استخلصته **من كلام ابن تيمية رحمه الله في المجلد الأول من مجموعة الفتاوى مع بعض التصرف** ومن كلام بعض أهل العلم أيضاً، حتى نفهم هذا لا بد أن نعلم أن أقسام المعلومات ثلاثة - **المعلومات هي جميع الأمور التي نعلمها**- هذا هو المقصود، تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- **الواجب**
- **والممتنع**
- **والممكن**

- **الواجب:** هو ما اقتضت ذاته وجوده في الخارج؛

أي أنه يوجد في هذا العالم ولا يقبل العدم، شيء لا بد أن يكون موجوداً في هذا العالم لا يقبل العدم، أو هو ما لا بد من كونه في العالم يعني في الخارج مما نراه في العالم ليس بخيال، **ابن حزم** مثَّل لذلك بطلوع الشمس كل صباح، طلوع الشمس كل صباح هذا أمر واجب؛ أي لا بد من وجوده في هذا العالم.

- **أما الممتنع ويقال له أيضاً المستحيل:** هو ما اقتضت ذاته عدم الوجود في الخارج،

في الخارج القصد فيه العالم حولنا، وهو المستحيل يستحيل وجوده كأن يكون لله ولد أو أن يكون هناك ربٌّ آخر غير الله سبحانه وتعالى هذا مستحيل بحق الله تعالى فهو ما لا وجود له، والممتنع ليس بشيء.

إذن مرَّ معنا الواجب ومرَّ معنا الممتنع،

الواجب قلنا: ما اقتضت ذاته وجوده في الخارج لا بد أن يوجد في الخارج،

الممتنع مستحيل أن يوجد في الخارج وليس بشيء.

- **والممكن هو الثالث ويسمى أيضاً الجائز:** وهو ما يقبل الوجود والعدم أو ما وجد بعد العدم ثم يؤول أمره إلى العدم،

يعني ما يستوي في حقه الوجود والعدم مثل سقوط المطر، قد يسقط المطر وقد لا يسقط هذا هو الممكن أو الجائز.

طبعاً أهل الكلام عندما يناقشون هذا يناقشون هذا في حق الله تعالى، الواجب يقولون هو الله تعالى لأنه هو الذي لا بد أن يوجد في هذا العالم وغيره مآله العدم كل شيء، لكن نحن أردنا هنا أن نبسط الأمر ولا نريد أن ندخل في التفريعات كلها،

- إذن عندنا الواجب ما اقتضت ذاته وجوده في الخارج أي ما يوجد في هذا العالم ولا بد،
- أما الممتنع أو المستحيل لا يمكن أن يوجد في هذا العالم،
- أما الممكن فهو ما يقبل الوجود والعدم،

فالمعلوم إما أن يكون واجباً وإما أن يكون ممتنعاً وإما أن يكون ممكناً، الأول هو الواجب لا بد من وجوده، والممتنع يستحيل وجوده، والجائز ما يقبل الوجود والعدم، هذا هو الملخص.

الآن نعود إلى كلام المؤلف قال رحمه الله تعالى: **(وَقَدْ أَنْكَرَ قَوْمٌ جَوَازَ التَّعَبُّدِ بِهِ عَقْلًا؛ لِاحْتِمَالِهِ)**

أي هذا القول هو القول الأول في المسألة مسألة التعبد بخبر الواحد عقلاً هنا قال:

(قَدْ أَنْكَرَ قَوْمٌ جَوَازَ التَّعَبُّدِ) معنى الكلام أنه لا يجوز عقلاً أن يتعبد اللهُ خلقَه بأخبار الآحاد لأنه يحتمل الخطأ ويحتمل الصدق والكذب لذلك عقلاً برأيهم وبقولهم عقلاً يمتنع التعبد بخبر الآحاد يستحيل عقلاً، يستحيل عقلاً التعبد بخبر الآحاد لاحتمال الصدق والكذب، فإذا احتملهما امتنع العمل به لاحتمال الخطأ والكذب هذا ملخص كلامهم وهذا هو القول الأول.

ثم قال: **(وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: يَقْتَضِيهِ)**

مر معنا من هو **أبو الخطاب الكلوَذاني** هذا هو القول الثاني في المسألة؛ أي أنه يرى أن العقل يقتضي وجوب العمل بخبر الآحاد، الآن نتكلم عن الوجوب، أما في القول الأول فكنا نتكلم عن

الاستحالة أو الامتناع فهو ممتنع عقلاً هذا الأول، الثاني يقول واجب عقلاً، العقل يقتضي وجوب العمل بخبر الآحاد، وحجة القائلين بهذا القول هو ندرة الأدلة القطعية، والأخبار المتواترة قليلة لذلك فالتعلق بالقطعيات لوحدها هذا يؤدي إلى تعطل كثير من الأحكام الشرعية هذا إذا لم يكن أكثرها فأكثر الأحكام الشرعية متعلقة بغير الأخبار المتواترة.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَالْأَكْثَرُونَ: لَا يَمْتَنِعُ)**

هذا هو القول الثالث في المسألة،

وقوله: **(لَا يَمْتَنِعُ)** يعني بذلك الجواز وهذا هو القسم الثالث من المعلومات الجواز؛ أي أن التعبد بخبر الآحاد جائز عقلاً -نحن ما زلنا نتكلم عن الكلام من جهة العقل- قال: **(لَا يَمْتَنِعُ)** يعني جائز عقلاً، يعني هو ليس واجباً عقلاً وليس ممتنعاً عقلاً، وهو قول الأكثرين.

ثم قال رحمه الله: **(فَأَمَّا سَمْعًا: فَيَجِبُ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَخَالَفَ أَكْثَرُ الْقَدَرِيَّةِ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى قَبُولِهِ يَرُدُّ ذَلِكَ)**

الآن نتكلم عن مسألة التعبد بخبر الآحاد لكن سمعاً ليس عقلاً، وهو الذي نريده،

أما ما كان عقلاً فهو فقط حتى نفهم ما كان يقول المتكلمون في المسألة،

(سَمْعًا) أي من جهة السمع وهو من جهة كون الشرع وما جاء في الشرع دليل على وجوب العمل بخبر الآحاد وهو قول الجمهور، فالجمهور يقولون بوجوب العمل بخبر الآحاد واستدلوا لذلك بعدة أدلة منها إجماع الصحابة على قبول خبر الآحاد والعمل به، وهذا الأمر اشتُهِرَ عنهم في وقائع كثيرة لا حصر لها من حديث تحويل القبلة الذي ذكرناه تحولت بخبر واحد، ومنها إرساله ﷺ الواحد والإثنين إلى القبائل لدعوتهم إلى الإسلام وتعليمهم العقيدة وأمور الدين كما بعث **معاذاً رضي الله عنه إلى اليمن**، ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى: {وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ}[1] والطائفة في اللغة تطلق على الواحد فصاعداً، فهذا دليل سمعي على وجوب العمل بخبر الآحاد.

١- [التوبة ١٢٢]

وقوله: (وَخَالَفَ أَكْثَرُ الْقَدَرِيَّةِ، وَإِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ عَلَى قَبُولِهِ يَرُدُّ ذَلِكَ)

خالفوا أي أنهم قالوا بعدم جواز التعبد بخبر الواحد، وقلنا هذا قول باطل ويرد ذلك الأدلة التي ذكرناها قبل قليل ولو أخذنا بقولهم كما قلنا لضاع أكثر الدين، ولا بد أن نعلم أيضاً في كلامنا عن خبر الآحاد أنه لا فرق بين الأحكام الشرعية العملية وبين العقائد في وجوب العمل بخبر الآحاد أي أن خبر الآحاد يُقبل في العقائد كما أنه يُقبل في الأحكام الشرعية العملية لمَ؟

لأن خبر الآحاد نحن نقبله إذا احتف بالقرائن فيفيد بذلك العلم واليقين، فإذا أفادنا في الأحكام الشرعية العملية فإنه يفيدنا أيضاً في العقائد ولا بد.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَشُرُوطُ الرَّاوِي أَرْبَعَةٌ: الْإِسْلَامُ فَلَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ كَافِرٍ وَلَوْ بِبِدْعَةٍ إِلَّا الْمُتَأَوِّلَ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً، فِي ظَاهِرِ كَلَامِهِ. وَالتَّكْلِيفُ حَالَةَ الْأَدَاءِ. وَالضَّبْطُ: سَمَاعاً وَأَدَاءً. وَالْعَدَالَةُ: فَلَا يُقْبَلُ مِنْ فَاسِقٍ، إِلَّا بِبِدْعَةٍ مُتَأَوِّلًا عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ وَالشَّافِعِيِّ، وَالْمَجْهُولُ فِي شَرْطٍ مِنْهَا: لَا يُقْبَلُ، كَمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ، وَعَنْهُ: إِلَّا فِي الْعَدَالَةِ، كَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ)

شرع المؤلف هنا بالكلام عن شروط الراوي الذي تُقبل روايته وذكر أربعة وهي:

- **الإسلام**
- **والتكليف حال الأداء**
- **والضبط**
- **والعدالة**

هذه الشروط هي متعلقة بخبر الآحاد

- **أما الشرط الأول:** وهو الإسلام فيشترط حال الأداء فقط؛ أي عند رواية الراوي الخبر، يُشترط فيه حتى تُقبل روايته الإسلام،

أما حال التحمل فلا يشترط ذلك؛ يعني حال التحمل أي عندما يتلقى الخبر،

وحالة الأداء عندما يرويه، فإذا كان كافراً عندما تلقى الخبر في حالة التحمل ثم أسلم فروى الخبر وهو مسلم قُبِلَ منه لأن العبرة بالأداء لأنه يُؤمَن منه الكذب، أما الكافر عند الأداء لا

تُقبَل روايته فهو عدو لهذا الدين وعدو لأهل هذا الدين ولا تأمنه لا يُؤمَن الكافر لأنه لا يتورع عن الكذب إذا كان الكافر مرتكب لما هو أكبر من ذلك فلا يتورع عن الكذب لهذا قال: (فَلَا تُقْبَلُ رِوَايَةُ كَافِرٍ) وهذا أمر مجمعٌ عليه،

أما قوله: (وَلَوْ بِبِدْعَةٍ)

البدع منها ما هي مكفرة ومنها ما هي غير مكفرة،

ومعنى كلام المؤلف أن من ارتكب بدعة مكفرة لا تُقبل روايته، من هذه البدع المكفرة مثلاً: من الروافض من ادعى حلول الإلهية في **علي رضي الله عنه** هذه بدعة مكفرة، طبعاً التكفير في هذا أمر خطير يُرجَعُ فيه إلى العلماء الربانيين الذين يستنبطون أحكامهم بناء على القواعد المستمدة من الشرع فلا يكفرون أحداً بغير علم أو بغير حق كما هو الحال الآن مع الأسف في زماننا لأن هناك ضوابط بين العلماء في التفريق بين البدعة المكفرة وغير المكفرة وهل تَلَبَّسَ هذا الرجل بهذه البدعة أم لا؟، أهل العلم هم أهل الورع والتقوى ويتورعون عن الكلام والتكفير في أي أحد بغير علم، بعكس أهل الأهواء فإنهم لطالما كفروا غيرهم على أقل خلاف بينهم وبين غيرهم من غير تورع ومن غير علم ومن غير أدلة ولا اتباع لشروط الشرع ولقواعد الشرع في هذا، فهذه مسألة مهمة لا بد من التَّنَبُّه إليها.

وقوله: (إِلَّا الْمُتَأَوِّلَ إِذَا لَمْ يَكُنْ دَاعِيَةً، فِي ظَاهِرِ كَلَامِهِ)

يقصد بهذا الذين ارتكبوا بدعة مكفرة؛ أي الذين ارتكبوا بدعة مكفرة، مَن هو متأول لبدعته: أي استند في ذلك إلى دليل من الكتاب والسنة لدعم بدعته ولكنه أَوَّلَ هذه الأدلة باجتهاد خاطئ، تأويله خطأ، فيكون عنده في هذه الحالة شبهة دليل وليس دليلاً، مثل هذا يقول **القطيعي رحمه الله:** "أنها تُقبل روايته بشرطٍ وهو إذا لم يكن داعيةً في ظاهر كلامه"،

(فِي ظَاهِرِ كَلَامِهِ) يقصد بهذا ظاهر رواية رويت عن **الإمام أحمد** أنه تقبل رواية من ارتكب بدعة مكفرة وهو متأول بشرط واحد وهو أن لا يكون داعية إلى بدعته، فإذا لم يكن داعية إلى بدعته تُقبل روايته عندها، وقد خالف هذا القول عدد من أهل العلم واحتجوا بأن هناك أحاديث في الصحيحين لبعض من كان داعيةً لبدعته وقالوا أن الضابط ليس هذا، إنما هو

العدالة والضبط، هذا هو الضابط الذي يُعتمد عليه في التصحيح أو في قَبول الرواية.

المهم **القطيعي** هنا يقول أن الرواية تقبل ممن يرتكب البدعة المكفرة وهو متأول؛ أي عنده شبهة دليل بشرط أن لا يكون داعيةً لبدعته.

وقال رحمه الله تعالى بعدها: **(وَالتَّكْلِيفُ حَالَةَ الْأَدَاءِ)**

هذا هو الشرط الثاني: الشرط الأول هو الإسلام، والشرط الثاني هو التكليف،

والمراد بالتكليف ما مر معنا: البلوغ والعقل،

وقوله: **(حَالَةَ الْأَدَاءِ)** كما قلنا هي الحالة التي يروي بها الخبر،

أما حالة التحمل ففي ظاهر كلام المؤلف لا يشترط فيها التكليف فلو تحمل وهو صغير ثم بلغ فله أن يحدث بالحديث الذي تحمَّلَه أي سمعه وهو صغير، وتُقبل روايته، لكن المجنون هل إذا سمع شيئاً ثم عاد له عقله هل تُقبل منه الرواية؟

قال أهل العلم لا لأن العقل هو شرط للتحمل وشرط للأداء، فإذا تحمل حال غياب العقل ثم أدى بعد أن عاد له عقله لم يُقبل منه، فيصبح عندنا كلام المؤلف: **(وَالتَّكْلِيفُ حَالَةَ الْأَدَاءِ)** ليس على إطلاقه؛ لا بد من التفصيل، يوجد عندنا البلوغ ويوجد عندنا العقل،

- أما العقل فيشترط للتحمل والأداء -**يعني لسماع الخبروتلقيه ولأدائه أيضاً أي للتحديث به**- فلا بد من العقل،

  فإذا تحمل حال غياب العقل ثم أدى بعد أن عاد له عقله لم يُقبل منه،

- أما البلوغ فإنه شرط للأداء وليس شرطاً للتحمل،

طبعاً لماذا اشترطنا العقل حال التحمل؟ لأنه إذا انتفى عنه العقل لا يتحمل الخبرَ على حاله الصحيح نحن لا نأمن هذا ، أما البلوغ فلا، الأمر مختلف، العقل موجود ولم يبلغ كرواية صغار الصحابة فإذا لم يكونوا بالغين فإنهم يُقبل منهم إذا كان الأداء بعد البلوغ، إذن البلوغ شرط للأداء ليس شرطاً للتحمل، أما العقل فإنه شرط للأداء والتحمل، والأمثلة كثيرة على قَبول رواية الراوي إذا تَحمَّل وهو لم يبلغ بعد ومنها قَبول رواية صغار الصحابة منهم **ابن**

عباس و ابن الزبيروالنعمان بن البشيروعبدالله بن جعفرورواية **الحسن والحسين** ورواية **محمود بن الربيع هو صاحب حديث المَجَّة** وهو ابن خمس سنين، إذن يشترط في الراوي حال الأداء العقل والبلوغ، وحال التحمل العقل فقط يعني لا بد أن يكون عاقلاً.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَالضَّبْطُ: سَمَاعًا وَأَدَاءً)

الضبط هذا هو الشرط الثالث، الضبط حال السماع التحمل وحال الأداء مهم جداً.

والضبط لغة: هو الحزم،

أما **اصطلاحاً فإما أن يكون: ضبط صدر أو ضبط كتاب**، هذا ما يقوله أئمة علماء الحديث.

- **أما ضبط الصدر:** فهو أن يثبت الراوي ما سمعه بحيث يمكنه استحضاره متى شاء، هذا ضبط الصدر، فيحفظه ويؤديه متى شاء على الحالة التي تحمله بها.
- **أما ضبط الكتاب:** فهو صيانة الكتاب الذي فيه السماع منذ السماع فيه إلى أن يؤديه، يعني يسمع ويُدون في كتابه ما سمعه على الوجه الذي سمع فيه ويصون هذا الكتاب ويحافظ عليه ويصححه إلى أن يؤدي منه، فمعنى صيانته أي حمايته من دخول غير مروياته فيه أو ضياع بعض مروياته، هذا هو المقصود.

- وفي كلا النوعين **يؤدي الراوي ما تحمله على الوجه الذي تحمله من غير زيادة أو نقص،**

إذا هذا هو الضبط، يتحمله ثم يؤديه على الوجه الذي تحمله من غير زيادة أو نقص، طبعاً الخطأ اليسير كما يقول أهل العلم لا يضر، والضابط في هذا -أي الضابط حتى نعلم أن الرواي ضابط أم لا- هو في مدى موافقته للرواة المتقنين في الغالب، والمخالفة النادرة لا تضر فإذا غلب عليه الغلط والمخالفة عندها لا تُقبل روايته، أما إذا كان في أغلب مروياته موافقاً للرواة المتقنين ولم يأت بالشواذ ولم يأت بالغلط فإنها تُقبل روايته،

وقوله: (سَمَاعًا وَأَدَاءً)

أي أن يكون ضابطاً حالة تحمل الرواية كأن يكون متنبهاً لكلام الراوي يقظاً، ويكون كذلك ضابطاً حال الأداء يؤدي ما تحمله كما تحمله -طبعاً كما قلنا الخطأ اليسير لا يضر.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَالْعَدَالَةُ: فَلَا يُقْبَلُ مِنْ فَاسِقٍ، إِلَّا بِبِدْعَةٍ مُتَأَوِّلًا عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ وَالشَّافِعِيِّ، وَالْمَجْهُولُ فِي شَرْطٍ مِنْهَا: لَا يُقْبَلُ، كَمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ، وَعَنْهُ: إِلَّا فِي الْعَدَالَةِ، كَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ**)

هذا هو الشرط الرابع العدالة: وهي الاستقامة في الدين والمروءة،

والراوي العدل: هو الراوي الذي غلب على حاله أن يفعل الواجبات ويدع المحرمات ويفعل ما يحمده الناس ويترك ما ينتقده الناس ويذموه بسببها لهذا يقال يجب أن يكون سليماً من خوارم المروءة.

يفعل الواجبات ويترك المحرمات ويكون سليماً من خوارم المروءة.

شرط العدالة معتبرٌ حالة الأداء لا في حالة التحمل إذ يمكن للراوي أن يتحمَّلَ وهو فاسق لكنه يؤدي في حال عدالته واستقامته لمَ؟ قلنا نحن سابقاً في شرط الإسلام أنه تُقبل الرواية من الراوي إن تحملها وهو كافر وهو أشد من الفسق -الشرك والكفر- فمن باب أولى أن نقبل منه الرواية وهو فاسق لمَ؟ لأنه في حال الرواية إذا ثبتت عندنا عدالته فإنه يكون حريصاً على الصدق في الرواية.

وقوله: (**فَلَا يُقْبَلُ مِنْ فَاسِقٍ**)

أي لا تُقبل رواية الفاسق، **والفسق: هو ضد العدالة،**

ومن ثبت فسقه بَطُلَت روايته إجماعاً عند أهل العلم لأن الرواية والخبر أمانة والفاسق ليس من أهل الأمانة، وكيف حكمنا عليه أنه ليس من أهل الأمانة؟

لقرينة الفسق تجرؤه على المعاصي والكبائر وخوارم المروءة هي قرينة تدل على أنه ليس من أهل الأمانة فلا نأمنه على الأخبار.

وقوله: (**إِلَّا بِبِدْعَةٍ مُتَأَوِّلًا عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ وَالشَّافِعِيِّ**)

أي أن رواية الفاسق بسبب البدعة تُقبل إذا كان متأولاً، قلنا المتأول عنده شبهة دليل، نفهم من هذا أن الفسق قد يحصل إما بارتكاب المعاصي والكبائر مثل الزنى والربا والسرقة وهو ما

يسمى الفسق بالفعل وهي الشهوات، وقد يحصل الفسق بارتكاب البدعة في الاعتقاد وهي الشبهات وهي ما يسمى الفسق بالبدعة.

إذن الفسق يكون إما بالفعل وإما بالبدعة، فإذا وقع الراوي في البدعة متأولاً أي أخطأ في تأويل الأدلة عندها تُقبل روايته لأن مثله ما زال يتحرج عن الكذب عادةً.

وقوله: **(وَالْمَجْهُولُ فِي شَرْطٍ مِنْهَا: لَا يُقْبَلُ، كَمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ)**

المجهول أي من جُهِل إسلامه أو جُهِل ضبطه أو جُهِلَ تكليفه أو عدالته،

قال: **(الْمَجْهُولُ فِي شَرْطٍ مِنْهَا)** يعني هذه الشروط التي ذكرناها الأربعة -الإسلام الضبط التكليف العدالة- من جُهِلَ عنه الإسلام أو التكليف أو الضبط أو العدالة لا تُقبل روايته،

قال: **(كَمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ)** أي هذا القول هو قول الشافعي رحمه الله،

وقوله: **(فِي شَرْطٍ مِنْهَا كَمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ)** يريد بذلك أن هناك رواية في **مذهب الإمام أحمد** يوافق فيها **مذهب الإمام الشافعي** أي أنه يقول أن المجهول في أحد هذه الشروط لا تُقبل روايته،

قوله: **(وَعَنْهُ: إِلَّا فِي الْعَدَالَةِ، كَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ)**

عندما قال: **(عَنْهُ)** أي في رواية أخرى عن **الإمام أحمد**، الرواية الأولى قلنا أنه إذا جُهِلَ الإسلام أو التكليف أو الضبط أو العدالة أي منها يُجهَل لا تُقبَل الرواية.

الرواية الأخرى التي رويت عن **الإمام أحمد** عندما قال: **(إِلَّا فِي الْعَدَالَةِ)** يعني إذا جُهِلَ الإسلام أو التكليف أو الضبط لا تُقبَل الرواية،

أما في العدالة إذا جهلت عدالته قُبِلَت الرواية، وبهذه الرواية يكون موافقاً **لمذهب أبي حنيفة** فتُقبل رواية مجهول العدالة بناءً على هذا الكلام.

إذن الملخص ملخص ما سبق: أن العلماء اتفقوا على رد رواية من جُهِل إسلامه أو تكليفه أو ضبطه اتفقوا على رد هذه الرواية لكنهم اختلفوا في رواية من جُهِلَت عدالته فمنهم من ردها

لقوله تعالى: {وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ}[١] ومنهم من قَبِلَها، والجمهور على رد رواية مجهول العدالة.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَلَا يُشْتَرَطُ: ذُكُورِيَّتُهُ، وَلَا رُؤْيَتُهُ، وَلَا فِقْهُهُ، وَلَا مَعْرِفَةُ نَسَبِهِ)

لا يشترط في الراوي أن يكون ذكراً حتى تُقبَل روايته، فرواية المرأة كرواية الرجل والسلف قبلوا رواية النساء وأخبار النساء مثل مرويات **عائشة رضي الله عنها وأم سلمة وأسماء** وغيرهن ونُقِلَ الإجماع على هذا.

وقوله: (وَلَا رُؤْيَتُهُ) أي لا يشترط في الراوي أن يرى من يروي عنه سواء كان المانع كونه أعمى أو وجود حجاب بين الراوي والذي يروي عنه كرواية التابعين عن أمهات المؤمنين كانوا يروون عنهن من وراء حجاب فالمانع هنا ليس العمى ولكن وجود الحجاب، فهؤلاء تُقبَلُ روايتهم.

وقوله: (وَلَا فِقْهُهُ) أي لا يشترط في الراوي أن يكون فقيهاً ولا أن يكون عالماً بمعنى الحديث لقوله ﷺ: "نَضَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ ؛ فَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ ، وَرُبَّ حَامِلِ فِقْهٍ لَيْسَ بِفَقِيهٍ"

قيل هذا حديث متواتر، وهذا إن دل فيدل على صحة رواية الراوي وإن لم يكن فقيهاً سواءً كان فقهاً في المسألة التي يرويها أو بشكل عام فتقبل روايته إن لم يكن فقيهاً وإن لم يكن عالماً بمعنى الحديث.

وقوله: (وَلَا مَعْرِفَةُ نَسَبِهِ)

أي تُقبل رواية الراوي وإن لم نعلم نسبه كالعبد وولد الزنا وذلك إذا تحققت فيه الشروط الأربعة التي مرت معنا إذا تحققت فيه الشروط فنقبل منه روايته وإن لم نكن نعلم نسبه.

١- [الطلاق ٢]

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَيُقْبَلُ الْمَحْدُودُ فِي الْقَذْفِ إِنْ كَانَ شَاهِداً)**

المحدود في القذف: هو الذي أقيم عليه حد القذف -رجل قذف غيره بالشهادة- فيكون مثلاً شهد على غيره بالزنى لكن لماذا يُحَدّ؟ لأنه لم يكتمل عدد الشهود، فإذا شهد على أحد بالزنى ولم يكتمل عدد الشهود أي لم يكتمل نصاب الشهادة وهو أربع شهود يقام عليه حد القذف، وإنما تُقبَلُ روايته لأن الحد لم يكن لكذبه وإنما كان لعدم اكتمال نصاب الشهادة بالزنى وقلنا أن النصاب هنا أربع شهود، طيب لماذا تُقبَل روايته؟

لأنه لو اكتمل العدد لما حُدَّ حَدَّ القاذف والشاهد الذي يشهد على غيره بالزنى لم يرد العيب أو القدح وإنما أراد الشهادة وإقامة الشرع فهو غيور على الشرع، واكتمال النصاب كما قلنا ليس من عمله، والأصل أن لا يُفسَّق الإنسان إلا بعمله،

أما من يقذف غيره من باب الشتم كأن يقول له: "يا زاني" أو "يا ابن الزنى"، أو نحو ذلك، فإن روايته لا تُقبَلُ حتى يتوب هذا أيضاً، قاذف رمى غيره بالزنى إرادة للعيب والقدح وليس مثل الأول الذي شهد على غيره بالزنى إرادة لإقامة الشرع وغِيرةً على الشرع، إذن مَن قذف غيره حُدَّ في ذلك وهو شاهد من باب الشهادة هذا تُقبَلُ روايته إن كان شاهداً، أما إذا لم يكن شاهداً وكان من باب الشتم والعيب والقدح فهذا لا تُقبَلُ شهادته إلا بالتوبة.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثالث عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الثالث عشر لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

قال المؤلف رحمه الله: **(وَالصَّحَابَةُ كُلُّهُمْ عُدُولٌ بِإِجْمَاعِ الْمُعْتَبَرِينَ، وَالصَّحَابِيُّ: مَنْ صَحِبَهُ وَلَوْ سَاعَةً، أَوْرَآهُ مُؤْمِنًا، وَتَثْبُتُ صُحْبَتُهُ: بِخَبَرِغَيْرِهِ عَنْهُ، أَوْ خَبَرِهِ عَنْ نَفْسِهِ)**

بدأ بالكلام عن الصحابة وعدالتهم.

وعدالة الصحابة تقتضي عدم البحث عن أحوالهم وقَبول أخبارهم وإن لم نعلم اسم الصحابي.

وأدلة عدالتهم كثيرة في الكتاب والسنة؛

- منها قوله تعالى: {وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ}[١]،

١- [التوبة ١٠٠]

- وكذلك قوله تعالى: {لَّقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا}،[١]
- وقوله تعالى: {مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ ...} [٢]
- وقول النبي ﷺ: "خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي ..." وهذا حديث متفق عليه،

فهذا كله تعديل لهم تعديل لهم من الله سبحانه وتعالى، وتعديل لهم من رسوله ﷺ والأمة مجمعة على هذا، أجمع المُعتَبَرون من أهل السنة على أنهم عدول، فماذا تريد أكثرَ من تعديل الله عز وجل لهم ومن تعديل النبي ﷺ لهم؟

لذلك لا يُنظَرُ في حالهم، الصحابة كلهم عدول بإجماع المُعتَبَرين كما قال، **(بِإِجْمَاعِ الْمُعْتَبَرِينَ)**

أي أنه لا يعتد بخلافِ من خالف لذلك نقل الإجماع على عدالة الصحابة عدد من أهل العلم.

وقوله: **(وَالصَّحَابِيُّ: مَنْ صَحِبَهُ وَلَوْ سَاعَةً، أَوْرَآهُ مُؤْمِناً)**

هذا هو قول الجمهور من المحدثين أن من صحب النبي ﷺ سواء قَلَّت مدة الصحبة أو طالت فإنه تثبت له بذلك الصحبة، طبعاً وله من صحبته بمقدار المدة التي لازمه فيها فهي منزلة عظيمة عليه فالراجح أنه لا يشترط طول مدة صحبته للنبي ﷺ حتى يكون صحابياً، فيكون صحابياً حتى ولو قَصُرَت أو قلَّت مدة صحبته له ﷺ.

وبقوله: **(مَنْ صَحِبَهُ)**

- يدخل في ذلك كل من صحِبَه سواءً رآه بعيني رأسه أم لا، الذي لم يره كالأعمى مثل **ابن أم مكتوم رضي الله عنه** صحب النبي ﷺ ولكنه لم يره، فلا يشترط أن يراه بعينيه حتى يسمى صحابياً، وإنما يصحبه وهو مؤمن.
- كذلك يدخل في ذلك من ارتد ثم تاب بعد ذلك ومات على الإيمان؛ نحن نضيف هذا القيد وهو

١- [الفتح ١٨]
٢- [الفتح ٢٩]

مات على الإيمان،

إذن من رآه وآمن به ثم ارتد ثم بعد ذلك عاد إلى الإسلام ومات على الإيمان أو على الإسلام سمي أيضاً صحابياً **كالأشعث بن قيس** هو ممن ارتد ثم عاد إلى الإسلام بعد موت النبي ﷺ.

- ويخرج من هذا التعريف أيضاً من رآه وهو كافر ثم أسلم بعد موت النبي ﷺ، من رأى النبي ﷺ وهو كافر ثم أسلم بعد وفاة النبي ﷺ هذا لا يُعدُّ صحابياً لأن المؤلف قال: **(أَوْرَآهُ مُؤْمِنًا)** مثال ذلك **عبد الله بن أبي الحمساء**.
- ويخرج بذلك أيضاً من أسلم ولقيه ثم ارتد بعد ذلك ومات كافراً فهذا ليس بصحابي مثل **عبد الله بن خطل** مات يوم الفتح.
- ويخرج بذلك أيضاً من رآه وهو كافر ومات على الكفر فهذا أيضاً ليس بصحابي -هذا معروف-،
- وأيضاً يخرج بذلك من آمن به في زمنه ولكنه لم يلقه مثل **النجاشي وأُويسٍ القَرْنيّ** فهؤلاء ليسوا بصحابة،

هذا هو تعريفه للصحابي، وربما من أفضل ما عُرِّفَ به الصحابي تعريف **ابن حجر العسقلاني رحمه الله قال: "الصحابي من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام"**، ثم بعد ذلك قال -يعني في توضيح للتعريف- **"ولو تخلَّلَ ذلك رِدَّةٌ على الصحيح"** إذن مسألة تَخَلُّلْ الرِدَّة مسألة خلافية ولكن الصحيح أنه حتى ولو تَخَلَّلَ ذلك رِدَّةٌ -أي بين لُقِيِّ النبي ﷺ وهو مؤمن وموته وهو مؤمن- لو تَخَلَّلَ ذلك رِدَّةٌ فهو صحابي على الصحيح.

أما قوله: **(وَتَثْبُتُ صُحْبَتُهُ: بِخَبَرِ غَيْرِهِ عَنْهُ، أَوْ خَبَرِهِ عَنْ نَفْسِهِ)**،

نحن قلنا إن الصحابة كلهم عدول فلا نحتاج في النظر في حالهم، ولكن كيف تثبت صحبته؟ وكيف يثبت أنه صحابي؟

بطريقين:

- إما أن يخبر عن نفسه
- وإما أن يُخبر غيره عنه،

فإذا أخبر عنه صحابي آخر معلوم الصحبة وقال أن هذا الرجل صحابي فيثبت له بذلك

الصحبة.

وكذلك يثبت بِخَبَرِهِ عن نفسه؛ أي أن يُخبِرَ -من ثبتت عدالته وعاصر النبي ﷺ- عن نفسه أنه صاحب النبي ﷺ فبما أنه عدل مثله يترفع عن الكذب وهو عاصر النبي ﷺ فإمكان الصُحبة أيضاً واردة، لذلك إذا ادعى الصُحبةَ وهو عدل كالخلفاء الراشدين والعشرة المبشرين بالجنة فهؤلاء صحبتهم ثابتة.

ثم قال رحمه الله: **(وَغَيْرُ الصَّحَابِيّ لَا بُدَّ مِنْ تَزْكِيَتِهِ؛ كَالشَّهَادَةِ، وَالرِّوَايَةُ عَنْهُ: تَزْكِيَةٌ فِي رِوَايَةٍ، بِشَرْطِ أَنْ يُعْلَمَ مِنْ عَادَةِ الرَّاوِي أَوْ صَرِيحِ قَوْلِهِ أَنَّهُ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ عَدْلٍ، وَالْحُكْمُ بِشَهَادَتِهِ أَقْوَى مِنْ تَزْكِيَتِهِ)**

الصحابة كلهم عدول لا نحتاج إلى النظر في حالهم إذا ثبتت صحبتهم، أما غير الصحابة فلا بد من النظر في حالهم حتى يتبين لنا صحة روايتهم، وهذا الكلام الذي بدأ الكلام عنه وسيتكلم عنه لاحقاً وسيمر معنا، وهذا من أبواب الجرح والتعديل، وهنا بدأ الكلام عن التعديل وسيأتي كلامه فيما بعد عن الجرح.

والتزكية هنا بمعنى التعديل **وهي نسبة الراوي إلى العدالة ووصفه بها**، قالوا التعديل: وصف المسلم المكلف الضابط بملازمة التقوى والمروءة هذا مأخوذ من تعريف العدالة.

وقوله: **(كَالشَّهَادَةِ)**

فحتى يحكم القاضي بشهادة الشاهد فلا بد من تزكيةٍ لهذا الشاهد عند القاضي، فكما أنه لا بد من تزكيةٍ للشهادة فلا بد من تزكيةٍ للرواية لأنه يروي عن النبي ﷺ، ويترتب على هذا أحكاماً وعقائداً، وكما سيمر معنا أن من طرق التزكية هي قَبول القاضي لشهادة الشاهد فإذا حكم بشهادته دلَّ هذا على تزكيته أو عُدَّ هذا تزكية له، وفي كلام المؤلف هنا إشارة إلى غير ذلك مما تثبت به العدالة.

وقال أولها **(لَا بُدَّ مِنْ تَزْكِيَتِهِ)**

أي يثني عليه شخص آخر تُقبَل تزكيته من أهل الجرح والتعديل والعلماء بأحوال الرجال مثل **يحيى بن معين وعلي بن المديني وشعبة بن الحجاج والإمام أحمد** وغيرهم رحمهم الله وهم

معروفون وكلامهم منتشر في كتب الجرح والتعديل.

وقوله: (وَالرِّوَايَةُ عَنْهُ: تَزْكِيَةٌ فِي رِوَايَةٍ، بِشَرْطِ أَنْ يُعْلَمَ مِنْ عَادَةِ الرَّاوِي أَوْ صَرِيحِ قَوْلِهِ أَنَّهُ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ عَدْلٍ)

هنا أكمل العلامة القطيعي الكلام على ما تثبت به عدالة الرواة،

الأول قلنا: تزكية من تُقبل تزكيته

الثاني هنا يقول: الرواية عنه؛ أي إذا روى الثقة عن شخص ما وكانت عادة هذا الثقة أنه لا يُحَدِّث أو يروي إلا عن الثقات العدول أو أن يكون صرَّحَ بكلام واضح أنه لا يروي إلا عن الثقات، فإنه عندها إذا روى عن شخص عُدَّ هذا تعديلاً لهذا الشخص،

إذن الشرط عندنا أن يُعلَم من عادة الراوي أنه لا يروي إلا عن عدول ثقات أو أن يكون هذا الراوي قد صرَّحَ أنه لا يروي إلا عن الثقات العدول، أما إذا لم يُعلَم من عادة هذا الراوي الثقة أنه يروي دائماً عن الثقات ولم يُصَرِّح بأنه يروي دائماً عن الثقات، أي أنه يروي عن الثقات وغير الثقات فعندها الرواية عن هذا الشخص لا تُعد تعديلاً له، لهذا ذكر هذا الشرط، يعني متى يُقال أن الرواية عنه تُعد تزكية له أو تعديلاً له؟

بأحد شرطين:

١- **إما أن يُعلم عن الراوي بأنه لا يروي إلا عن الثقات**

٢- **أو يُعلم أن هذا الراوي الذي روى عنه قد صَرَّح أنه لا يروي إلا عن الثقات،**

أما إذا لم يُصَرِّح ولم يُعلم عنه ذلك -أي: يُعلم عنه أنه يروي عن ثقات وغير ثقات- عندها لا تُعدُّ الرواية عن هذا الراوي تعديلاً له.

وقوله: (فِي رِوَايَةٍ)

أي في رواية عن **الإمام أحمد** أنه يقول بهذا القول، وقد نُقل عنه كلامٌ في حق بعض العلماء الكبار فقال: "**ما روى مالكٌ عن أحد إلا وهو ثقة**" أو "**كل من روى عنه مالك فهو ثقة**"،

وروي كذلك عن **الإمام عبدالرحمن بن مهدي رحمه الله** كلام قريب من الكلام الذي قاله

الإمام أحمد في **الإمام مالك** وعُرِفَ بين العلماء أيضاً بعض التابعين أو بعض الكبار الثقات ممن لا يروي إلا عن الثقات مثل **ابن سيرين** و **ابن المسيب** **ويحيى بن سعيد القطان،**

فقوله: **(فِي رِوَايَةٍ)** يدل على أن هناك رواية عن **الإمام أحمد** تقول بهذا القول، وأيضاً هو إشارة أن هناك رواية أخرى عن **الإمام أحمد** أنه لا يعد الرواية عن الشخص تعديلاً له مُطلقاً أي لا بد من النظر في حال الراوي ولا تُقبل بمجرد الرواية عنه أنه تعديل له بالإطلاق من غير شروط وتفصيل، وهذا القول موافق لأكثر الشافعية بل و **ابن الصلاح** قال أن هذا هو الصحيح؛ قال هذا في مقدمته.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَالْحُكْمُ بِشَهَادَتِهِ أَقْوَى مِنْ تَزْكِيَتِهِ)**

أي مما تثبت به العدالة كما مر معنا سريعاً قبل قليل مما تثبت به عدالة الراوي أن القاضي يحكم بشهادته، وقالوا هذا من أقوى ما يكون به التعديل أو التزكية أي أن هذا أقوى من تزكية الراوي بالقول، وهو أقوى من تزكيته بالرواية عنه عند من يقول بهذا، إذن الطرق التي تثبت بها عدالة الراوي والتي ذكرها المؤلف ثلاث طرق:

- **تزكية الراوي بالقول ممن تُقبل تزكيته.**
- **والرواية عنه** بالشرطين المذكورين عند قول من أهل العلم.
- **والحكم بشهادته**، وقالوا إن الحكم بشهادته هو أقواها.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَالْجَرْحُ: نِسْبَةُ مَا تُرَدُّ بِهِ الشَّهَادَةُ، وَلَيْسَ تَرْكُ الْحُكْمِ بِشَهَادَةٍ مِنْهُ، وَيُقْبَلُ -كَالتَّزْكِيَةِ- مِنْ وَاحِدٍ، وَلَا يَجِبُ ذِكْرُ سَبَبِهِ، وَعَنْهُ: بَلَى، وَقِيلَ: يُسْتَفْسَرُ غَيْرُ الْعَالِمِ، وَيُقَدَّمُ عَلَى التَّعْدِيلِ، وَقِيلَ: الْأَكْثَرُ)**

قول المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَالْجَرْحُ: نِسْبَةُ مَا تُرَدُّ بِهِ الشَّهَادَةُ)**

الجرح لغة: شَقُّ البدن وشَقُّ الجلد، **وهو العيب والتنقص** ومنه قولهم "جرحه بلسانه" أي عابه ونَقَّصَ من قيمته،

أما في الاصطلاح قال المؤلف: **(نِسْبَةُ مَا تُرَدُّ بِهِ الشَّهَادَةُ)**

فالجرح في الاصطلاح هو ضد التعديل، وهو وصف الشخص بأوصاف يُفهم منها عدم ملازمته للتقوى أو المروءة من فعل بعض المعاصي أو ترك بعض الواجبات أو فعل بعض الشبهات ونحو ذلك مما يُخِلُّ بالعدالة،

وأيضاً هو الطعن في الراوي من حيث الحفظ ومن حيث الضبط والتيقظ وكل هذا يعني عدم قَبول روايته،

إذن وصف الشخص بأوصاف يُفهم منها عدم ملازمته للتقوى أو المروءة وفعل بعض المعاصي أو وصفه بأوصاف تطعن في حفظه وضبطه وتيقظه كل هذا يقتضي عدم قَبول روايته، وهذا هو تقريباً معنى ما قاله المؤلف **(نِسْبَةُ مَا تُرَدُّ بِهِ الشَّهَادَةُ)** أي أن ينسب إلى الراوي ما يوجب رد الشهادة عند القاضي، إذن الإخلال عنده -عند المؤلف- بشروط الشهادة يُخِلُّ بشروط العدالة؛ أي ما يُخِلُّ بشروط الشهادة هو ذاته يُخلُّ بشروط العدالة أيضاً،

مثال ذلك: أن ينسب للراوي فعل الكبائر والكذب والفسق والضعف في الحفظ والوهم وما إلى ذلك، فبهذا كله تُردُّ رواية الراوي ويُجَرَّحُ الراوي بهذا كله.

أما قوله: **(وَلَيْسَ تَرْكُ الْحُكْمِ بِشَهَادَةٍ مِنْهُ)**

أي تركُ القاضي الحكم بشهادة شخصٍ معين هذا لا يُعَدُّ جرحاً بهذا الشخص؛ لأن هناك أسباب أخرى غير الفسق وغير الأسباب التي مرت معنا ممكن أن يأخذها بالاعتبار حتى لا يؤخذ بحكم هذا الشاهد منها:

- العداوة؛ يعني إذا كان بين الشاهد والمشهود عليه عداوة فإن القاضي لا يَقبَل الشهادة من باب الإنصاف،
- وكذلك إن كان هناك قرابة بين هذا الشاهد وبين المشهود له فإن القاضي قد لا يأخذ بهذه الشهادة، فلا يكون السبب الذي بسببه تَرَكَ القاضي الحكم بالشهادة متعلق بعدالة هذا الشخص أو بفسق هذا الشخص لا، إنما هو متعلق بأمر آخر خارج عن ذلك.

وقوله: **(وَيُقْبَلُ -كَالتَّزْكِيَةِ- مِنْ وَاحِدٍ)**

أي كما أن التعديل يُقبل من واحد أو أكثر فكذلك الأمر بالنسبة للجرح، وهذا هو قول

الأكثرين من أهل العلم،

وأما قوله: **(وَلَا يَجِبُ ذِكْرُ سَبَبِهِ، وَعَنْهُ: بَلَى)**

أي يكتفى بذكر الجرح ولا داعي لذكر سبب الجرح؛ أي المُجَرِّح لا داعي أن يذكر سبب الجرح إنما يذكر الجرح فقط، وهذه رواية عن **الإمام أحمد**،

مثال ذلك: أن يُجَرِّح أحدهم راوٍ فيقول فلان ليس بالقوي لم يذكر سبب هذا الجرح وهذا يسمى الجرح غير المُفَسَّر أي الذي لم يُبَيَّن سببه، فيقول المؤلف: **(وَلَا يَجِبُ ذِكْرُ سَبَبِهِ)** فهذا معنى كلامه، أما لو قال فلان سيء الحفظ هذا جرح مُفَسَّر ذكر السبب سبب الجرح سوء الحفظ فتُرَد الرواية هنا لعدم الأمن من الخطأ، وكذلك أن يقال فلان كذاب أي أن يُعرَف بالكذب وهكذا.

وقوله: **(وَعَنْهُ: بَلَى)**

أي في رواية أخرى عن **الإمام أحمد**، ما سبق هذا كله رواية عن **الإمام أحمد**،

(وَعَنْهُ: بَلَى) هذه رواية أخرى عن **الإمام أحمد** أنه لا بد من ذكر سبب الجرح كأن يقول فلان ليس بالقوي لأنه سيء الحفظ، أو فلان كذاب، أو فلان فاسق لأنه يشرب الخمر، لا يكفي فقط أن يُجَرِّح من غير ذكر السبب، وهذا القول هو الذي عليه أغلب المحدثين لأن البعض قد يُجَرِّح الراوي بسبب يظنه جارحاً وهو ليس كذلك، كما روي عن أحد الأئمة وهو أمر مشهور في كتب الحديث أنه قال: **"فلان ليس بثقة"** فلما سئل عن ذلك قال: **"رأيته يبول وهو واقف"** هذا الأمر ليس سبباً صحيحاً للجرح، فهذا هو قول أغلب المحدثين أنه لا بُدَّ من ذكر سبب الجرح حتى نتأكد من أن سبب الجرح سببٌ صحيح أم لا.

ثم قال: **(يُسْتَفْسَرُ غَيْرُ الْعَالِمِ)**

هذا هو القول الثالث ومعناه فيه شيء من التفصيل بالمقارنة مع القولين السابقين، ومعناه قَبول الجرح من غير بيان السبب إذا كان الجارح عالماً بأسباب الجرح والتعديل يعني هو عالم بأسباب الجرح والتعديل والخلاف في الجرح والتعديل وكان معروفاً بالعقيدة السليمة والتقوى والصلاح فعندها -كما قلنا- يُقبَلُ من هذا العالم الجرح من غير بيان السبب، أما غير العالم لا

بُدَّ أن يُبَيّن سبب الجرح.

وقوله: (وَيُقَدَّمُ عَلَى التَّعْدِيلِ)

أي أنه في حال تعارض الجرح والتعديل، من نُقَدِّم؟ عندنا راوٍ وأحد العلماء قال هو ثقة، ثم جاء عالم آخر وقال هو كذاب، فمن نُقَدِّم هنا؟

قال المؤلف: (وَيُقَدَّمُ عَلَى التَّعْدِيلِ) أي أنه يُقَدَّمُ الجرح على التعديل لمَ؟

قالوا لأن الجارح اطَّلع على زيادة لم يَطَّلِع عليها المُعَدِّل وهي الشيء القادح في الراوي، ما هو الذي يقدح في الراوي في المثال السابق؟ الكذب، طبعاً وهذا هو قول الجماهير والأئمة الأربعة أنه يُقَدَّم الجرح على التعديل.

وقوله: (وَقِيلَ: الْأَكْثَرُ)

هذا قول ثاني في المسألة في حال تعارض الجرح والتعديل؛ وهو أنه في حال تعارض الجرح والتعديل يُقَدَّم الأكثر عدداً لأن الكثرة تقوي الظن، يعني إذا كان عندنا مجموعة علماء عَدَّلوا وغيرهم جَرَّح يؤخذ بالعدد الأكبر، طبعاً هناك أقوال أخرى في المسألة وتفصيلات أخرى تجدونها في كتب المصطلح ليس هذا محل الكلام عنها.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَأَمَّا أَلْفَاظُ الرِّوَايَةِ فَمِنَ الصَّحَابِيِّ خَمْسَةٌ:

- أَقْوَاهَا: «سَمِعْتُهُ»، أَوْ «أَخْبَرَنِي»، أَوْ «شَافَهَنِي».

- ثُمَّ: «قَالَ كَذَا»؛ لِاحْتِمَالِ سَمَاعِهِ مِنْ غَيْرِهِ.

- ثُمَّ: «أَمَرَ»، أَوْ «نَهَى».

- ثُمَّ: «أُمِرْنَا»، أَوْ «نُهِينَا»؛ لِعَدَمِ تَعَيُّنِ الْآمِرِ، وَمِثْلُهُ: «مِنَ السُّنَّةِ».

- ثُمَّ: «كُنَّا نَفْعَلُ»، أَوْ «كَانُوا يَفْعَلُونَ» فَإِنْ أُضِيفَتْ إِلَى زَمَنِهِ: فَحُجَّةٌ؛ لِظُهُورِ إِقْرَارِهِ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: «كَانُوا يَفْعَلُونَ» نَقْلٌ لِلْإِجْمَاعِ، خِلَافًا لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، وَيُقْبَلُ قَوْلُهُ: «هَذَا الْخَبَرُ مَنْسُوخٌ» عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، وَيُرْجَعُ إِلَيْهِ فِي تَفْسِيرِهِ)

إذن هنا بدأ المؤلف الكلام عن صيغ الأداء وألفاظ الرواية،

والرواية: هي نقل الحديث.

وألفاظ الرواية: هي الألفاظ التي يؤدي بها الراوي ما تحمله ونعني بما تحمله أي ما تلقاه من الحديث وهي -أي الألفاظ التي يؤدي بها الراوي ما تحمله- متفاوتة في القوة بعضها أعلى من بعض ومنها ما يتعلق بالصحابة ومنها ما يتعلق بغيرهم، ومعرفة مدى التفاوت في صيغ الرواية مُهِمٌّ لتعلق الأحكام بها، وصيغ الرواية أو الأداء من الصحابي خمسة.

قال المؤلف: **(أَقْوَاهَا: «سَمِعْتُهُ»، أَوْ «أَخْبَرَنِي»، أَوْ «شَافَهَنِي»)**

هذه هي أقوى الألفاظ في حق الصحابة لأنها تُشعِرُ بعدم الواسطة وتشعر بالتلقي المباشر عن النبي ﷺ،

ومن الأمثلة على ذلك أَوَّلُ حديث في **صحيح البخاري**، قَالَ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: (إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى.. الحديث)

ويدخل في ذلك أيضاً رأيت النبي ﷺ: عندما يقول الصحابي رأيت النبي ﷺ، يدخل أيضاً في هذا، ويدخل أيضاً قول الصحابي رأيت النبي ﷺ يفعل كذا أو رأيت النبي ﷺ يقول كذا.

ثم قال: **(ثُمَّ: «قَالَ كَذَا»؛ لِاحْتِمَالِ سَمَاعِهِ مِنْ غَيْرِهِ)**

ومثلها فعل كذا وأَقرَّ كذا، يعني هنا عندنا قال كذا وفعل كذا وأَقَرَّ كذا، وهذه يُحتمل فيها السماع مباشر من النبي ﷺ ويُحتمل كذلك السماع بواسطة، والذي عليه جماهير العلماء حمل هذه الألفاظ على الاتصال لأنه إن احتمل بواسطة فعندها يكون هذا من مرسلات الصحابي ومرسل الصحابي كما سيمر معنا محمول على الاتصال.

ثم قال: **(ثُمَّ: «أَمَرَ»، أَوْ «نَهَى»)**

ومنها كذلك أمرنا بكذا ونهانا عن كذا وأوجب كذا وقضى كذا هذه هي المرتبة الثالثة من ناحية القوة، قلنا أقواها «**سَمِعْتُهُ**»، أَوْ «**أَخْبَرَنِي**»، أَوْ «**شَافَهَنِي**» **ثُمَّ**: «**قَالَ كَذَا**»

يعني ثم المرتبة الثانية في القوة ثم جاء إلى هذه المرتبة الثالثة فقال:

(ثُمَّ: «أَمَرَ»، أَوْ «نَهَى»)

وقالوا أنها في المرتبة الثالثة لاحتمال الواسطة أيضاً ولاحتمال اعتقاد ما ليس أمراً بأمر و ما ليس نهياً بنهي، يعني عندنا هنا أمران: **الأول:** عندما يقول الصحابي أمر رسول الله ﷺ، هذا يحتمل أنه نقله بواسطة لذلك عندهم قلَّ درجة عن أقواها وهي «**سَمِعْتُهُ**»، أَوْ «**أَخْبَرَنِي**»، أَوْ «**شَافَهَنِي**»،

يعني لو اعتبرنا هذا الأمر فقط لكان في نفس مستوى «**قَالَ كَذَا**»، ولكنهم أنزلوه درجة عن «**قَالَ كَذَا**» لماذا؟ أيضاً لاحتمال اعتقاد ما ليس أمراً بأمر وما ليس نهياً بنهي؛ أي أن الصحابي يسمع شيئاً فيقول أنه أُمر به وقد يكون هذا الشيء غير مأمور به، هذا بزعم من يقول بمثل هذا التعليل، ولكن مثل هذا التعليل في القلب منه شيء؛ إذ أن الصحابة رضوان الله عليهم هم أهل اللغة و لا يخفى عليهم صيغ الأمر والنهي، ثم أيضاً هم الأعلم عادة بمراد النبي ﷺ لقربهم منه ولتعلمهم منه ﷺ،

والصحيح أن هذه أيضاً حكمها حكم المرفوع؛ القول أمرَ النبي ﷺ بكذا ونهى عن كذا وأوجب كذا حكمها الرفع؛ لأن الظاهر أن الصحابي لا يُصرّحِ بالأمر إلا بعد أن يجزم بوجوده حقيقة وذلك لورعهم رضوان الله عليهم عن قول شيء لا يجزمون به، خصوصاً عن النبي ﷺ.

ثم قال المؤلف: **(ثُمَّ: «أُمِرْنَا»، أَوْ «نُهِينَا»؛ لِعَدَمِ تَعَيُّنِ الْآمِرِ، وَمِثْلُهُ: «مِنَ السُّنَّةِ»)**

هذه هي المرتبة الرابعة «**أُمِرْنَا**» وَ «**نُهِينَا**» وَ «**مِنَ السُّنَّةِ**»، ويدخل فيها أيضاً **حُرِّمَ علينا**، **رُخِّصَ لنا** وغير ذلك من الصيغ المماثلة، وهذه كما نلاحظ هي من صيغ المبني للمجهول وهذا معنا قوله: **(لِعَدَمِ تَعَيُّنِ الْآمِرِ)** أي الفاعل ليس في الجملة عندما نقول «نُهِينَا» هو مبني للمجهول وكذلك «مِنَ السُّنَّةِ» كذا هذه وحُرِّمَ علينا «أُمِرْنَا» وَ «نُهِينَا» تحتمل أيضاً الواسطة، أن هناك واسطة بين الصحابي والنبي ﷺ، ثم أيضاً لم يُعلم الآمر بها فلهذا أنزلوها أيضاً درجة والصحيح أيضاً أن حكمها الاتصال هذا الصحيح وقد صَرَّح بذلك **النووي** في شرحه **لصحيح مسلم**، وذلك لأنه يُستبعد أن يقول الصحابي هذه الألفاظ في مواطن الاحتجاج لأنه لا يذكر هذه الأحاديث ويذكر هذه النصوص إلا في مواطن الاحتجاج، والذي يُستعبد في حق الصحابة رضي الله عنهم أن يأتوا بمثل هذه الألفاظ في مواطن الاحتجاج ويُقصد فيها أنهم أُمِروا أو نُهُوا

من غير النبي ﷺ، لذلك فإن الصحيح أنَّ مثلها يُحمل على الاتصال.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(ثُمَّ: «كُنَّا نَفعَلُ»، أَوْ «كَانُوا يَفعَلُونَ» فَإِنْ أُضِيفَتْ إِلَى زَمَنِهِ: فَحُجَّةٌ؛ لِظُهُورِ إِقْرَارِهِ عَلَيْهِ، وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: «كَانُوا يَفعَلُونَ» نَقْلٌ لِلْإِجْمَاعِ، خِلَافًا لِبَعْضِ الشَّافِعِيَّة)**

«كُنَّا نَفْعَلُ»، أَوْ «كَانُوا يَفْعَلُونَ» هذه أيضاً من صِيَغِ الأداء أو من صِيَغِ رواية الصحابة ويدخل في ذلك أيضاً كنا نقول أو كنا نرى؛ هذه المرتبة الخامسة وهي أدنى المراتب عند المؤلف في حقِ الصحابة وذلك لاحتمال عدم المباشرة ولاحتمال أن يكون فعلهم هذا في غير عهد النبي ﷺ مع أن هذا مُستبعد وذلك لأن الصحابة -كما قلنا- يذكرون هذه النصوص لأجل الاستدلال وفي مواطن الاحتجاج على الغالب، ولا يمكن أن تكون كذلك إلا إذا كانت عن النبي ﷺ وإلا فلا يصح الاستدلال بها، ولهذا الخلاف في هذه الصيغة أكبر من غيرها لأن البعض حملها على الوقف قالوا: موقوفة على الصحابي وجعل الحديث موقوفاً على الصحابي، والبعض حملها على الاتصال.

وقوله: **(فَإِنْ أُضِيفَتْ إِلَى زَمَنِهِ: فَحُجَّةٌ؛ لِظُهُورِ إِقْرَارِهِ عَلَيْهِ)**

أي قول الصحابي «كُنَّا نَفْعَلُ» إذا أضيف إلى زمن النبي ﷺ فهو حجة لأنه يُشعِرُ بأن النبي ﷺ اطَّلَعَ على هذا الأمر أو على الفعل وأقَرَّه وهذا هو قول الجماهير، ومنه حديث **جابر بن عبدالله** المعروف: "كُنَّا نَعْزِلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ.. الحديث".

وقوله: **(وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: «كَانُوا يَفعَلُونَ» نَقْلٌ لِلْإِجْمَاعِ)**

أبو الخطاب يريد هنا أن الصحابي إذا قال هذا «كُنَّا نَفْعَلُ»، أَوْ «كَانُوا يَفْعَلُونَ» فإنه يقوله من باب الاحتجاج به فإن كان في زمن النبي ﷺ فهي سنة وحجة، وإن كان في زمن الصحابة فهي إجماع منهم على هذا الفعل وهو حجة أيضاً.

ومثلوا لذلك بقول عائشة رضي الله عنها: "كانوا لا يقطعون في الشيء التافه"،

وخالف هذا القول بعض الشافعية فقالوا: لا يدل على الإجماع لأنه ليس فيه تصريحٌ بفعل جميع الصحابة.

وقوله: (وَيُقْبَلُ قَوْلُهُ: «هَذَا الْخَبَرُ مَنْسُوخٌ» عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ)

وهذا هو الصحيح أن الصحابي إذا قال عن خبر «هَذَا الْخَبَرُ مَنْسُوخٌ» قُبِلَ منه فالصحابي لا يقول ذلك إلا إذا تيقن وهذا في الأحكام،

ومنه ما روي عن **عائشة رضي الله عنها** أنها قالت: "كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ.. الحديث" هذا في صحيح مسلم، فهذا مثال عليه، فَقُبِلَ من عائشة رضي الله عنها أن هذا أمرٌ منسوخ ونُسِخَ بِخَمسٍ.

وقوله: (وَيُرْجَعُ إِلَيْهِ فِي تَفْسِيرِهِ)

أي يُرجَعُ إلى الصحابي في تفسير الخبر الذي رواه، لأنه غالباً هو الأعلم بما يرويه فهو الأَولى بذلك لأنه هو من سمعه،

فعندنا هذه القاعدة ليست على إطلاقها وإنما تصح إن لم يعارضه صحابي أعلم منه كتفسير **ابن عمر** لحديث: "الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ رِبًا، إِلَّا هَاءَ وَهَاءَ..." ما معنى هاء وهاء؟

فَسَّرَها **ابن عمر** فَسَّرَ قول النبي ﷺ: "هَاءَ وَهَاءَ" فَسَّره بالتقابض في المجلس،

كيف فَسَّره؟ قال: "لا تفارقه حتى يعطيك وَرِقَك أو تردَّ عليه ذهبه"،

وكذلك تفسير **ابن عمر** لحديث: "الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا" فكان إذا باع أو اشترى رضي الله عنه ترك المجلس أو مشى مبتعداً حتى يلزم البيع فكان يُفَسِّرُ الحديث بالفعل.

يعني تفسير الحديث الأول "هَاءَ وَهَاءَ" فَسَّره بالقول، ثم هذا الحديث: "الْبَيِّعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا" فَسَّره بالفعل،

طيب نكون بهذا قد انتهينا من الكلام عن صِيَغ الرواية من الصحابي

ونكمل إن شاء الله في الدرس القادم ابتداءً من صِيَغ الرواية من غير الصحابي صِيَغ الأداء وطُرُقِ التَحَمُّل بإذن الله تعالى. **ونكتفي بهذا القدر،**

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الرابع عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الرابع عشر لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى،

وفي الدرس الماضي كنا توقفنا عند صِيَغِ الرواية في حقِّ غير الصحابي ونكمل بإذن الله تعالى.

قال المؤلف رحمه الله: **(وَلِغَيْرِهِ مَرَاتِبُ: أَعْلَاهَا: قِرَاءَةُ الشَّيْخِ عَلَيْهِ فِي مَعْرِضِ الْإِخْبَارِ، فَيَقُولُ: «حَدَّثَنِي»، أَوْ «أَخْبَرَنِي»، وَ«قَالَ»، وَ«سَمِعْتُهُ».**

- ثُمَّ: قِرَاءَتُهُ عَلَى الشَّيْخِ، فَيَقُولُ الشَّيْخُ: «نَعَمْ»، أَوْ يَسْكُتُ، خِلَافًا لِبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ، فَيَقُولُ: «أَخْبَرَنَا»، أَوْ «حَدَّثَنَا» قِرَاءَةً عَلَيْهِ، لَا بِدُونِهِ، فِي رِوَايَةٍ، وَلَيْسَ لَهُ إِبْدَالُ إِحْدَى لَفْظَتَيِ الشَّيْخِ: بِـ«حَدَّثَنَا» أَوْ «أَخْبَرَنَا» بِالْأُخْرَى، فِي رِوَايَةٍ.

- ثُمَّ: الْإِجَازَةُ، فَيَقُولُ: «أَجَزْتُ لَكَ رِوَايَةَ الْكِتَابِ الْفُلَانِيِّ»، أَوْ «مَسْمُوعَاتِي».

- وَالْمُنَاوَلَةُ: فَيُنَاوِلُهُ كِتَابًا، وَيَقُولُ: «ارْوِهِ عَنِّي»، فَيَقُولُ: «أَنْبَأَنَا»، وَإِنْ قَالَ: «أَخْبَرَنَا»؛ فَلَا بُدَّ مِنْ: «إِجَازَةٍ»، أَوْ «مُنَاوَلَةٍ»، وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ: مَنْعُ الرِّوَايَةِ بِهِمَا)

هنا بدأ المؤلف رحمه الله تعالى بالكلام عن رواية غير الصحابي؛ صِيَغ رواية غير الصحابي

وطُرُقِ التَحمُّل.

قبل تكلمنا عن صِيَغ رواية الصحابي أما الآن فنتكلم عن غير الصحابي،

قال: (أَعْلَاهَا: قِرَاءَةُ الشَّيْخِ عَلَيْهِ فِي مَعْرِضِ الْإِخْبَارِ، فَيَقُولُ: «حَدَّثَنِي»، أَوْ «أَخْبَرَنِي»، وَ «قَالَ»، وَ «سَمِعْتُهُ»)

هذه أعلى الرُّتب وهي قراءة الشيخ على تلميذه لأن التلميذ يسمع اللفظ من الشيخ سواءً قرأ عليه من حِفظه أو من كتابه فالشيخ يقرأ والتلميذ يسمع،

وقوله: (فِي مَعْرِضِ الْإِخْبَارِ)

أي في معرِض إخبارِ التلميذ بمروياته وليس في موضع حديث الناس في غير مجالس التحديث؛ أي أنه في مجلس التحديث جالس حتى يُخبِر التلميذ عن هذه المرويات وليس في المواضع الأخرى من حديث الناس والتي يُسامَحُ فيها عادةً، فلا يأتي بالنص الحرفي، أما في مجالس التحديث فهناك التزام وهناك متابعة ودِقَّة في رواية الأحاديث.

وقوله: (فَيَقُولُ: «حَدَّثَنِي»، أَوْ «أَخْبَرَنِي»، وَ «قَالَ»، وَ «سَمِعْتُهُ»)

أي التلميذ عندما يؤدي ما رواه الشيخ؛ يعني عندما يسمع الشيخ ثم يؤدي ذلك يروي هو له أن يقول:

- حدثني الشيخ الفلاني،
- أو يقول: أخبرني الشيخ الفلاني،
- أو يقول: قال الشيخ،
- أو يقول: سمعت الشيخ يقول،

والبعض يقول هذا إذا سمعه وحده، أما إذا سمعه مع غيره قال: حدَّثنا، أخبرنا، سمعنا، قال لنا، وهذا ليس بأمرٍ واجب على الراجح، يعني إن لم يُفرّق بين أخبرني وأخبرنا أو حدثني وحدَّثنا ليس بالأمر الواجب على الراوي.

ثم قال: (ثُمَّ: قِرَاءَتُهُ عَلَى الشَّيْخِ، فَيَقُولُ الشَّيْخُ: «نَعَمْ»، أَوْ يَسْكُتُ، خِلَافًا لِبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ،

فَيَقُولُ: «أَخْبَرَنَا»، أَوْ«حَدَّثَنَا» قِرَاءَةً عَلَيْهِ، لَا بِدُونِهِ، فِي رِوَايَةٍ، وَلَيْسَ لَهُ إِبْدَالُ إِحْدَى لَفْظَتَيِ الشَّيْخِ: بِـ«حَدَّثَنَا» أَوْ«أَخْبَرَنَا» بِالْأُخْرَى، فِي رِوَايَةٍ)

هنا بدأ الشيخ بالكلام عن **المرتبة الثانية** وهي أن يقرأ التلميذ على الشيخ، والشيخ يسمع، وتسمى: "العرض" والشيخ يقرأ التلميذ عليه والشيخ يسمع ويُقِرُّهُ بقوله فيقول له: «**نَعَمْ**» أو بالسكوت إذا كان متيقظاً فالرواية بهذه الطريق صحيحة، التلميذ يَقرأ على الشيخ من مرويات الشيخ والشيخ يُقِرُّهُ على هذا بقوله: «**نَعَمْ» أو يسكت.**

قال المؤلف: **(خِلَافًا لِبَعْضِ الظَّاهِرِيَّةِ)**

أي بعض الظاهرية منعوا من قَبُول الرواية إذا كان إقرار الشيخ بالسكوت ما قَبِلوا هذا،

وقالوا: لا بد أن يكون الإقرار بصحة ما قُرِئ عليه صريح، والصحيح هو قول المؤلف رحمه الله له أن يُقِرَّ بقوله نعم أو أن يسكت.

وقول المؤلف: **(فَيَقُولُ: «أَخْبَرَنَا»، أَوْ«حَدَّثَنَا» قِرَاءَةً عَلَيْهِ، لَا بِدُونِهِ، فِي رِوَايَةٍ)**

أي أن التلميذ حال الأداء إذا قرأ والشيخ يسمع فإذا أراد التلميذ أن يؤدي أي يروي هذه المروية أو أداء مرويات الشيخ هذا فيقول: أخبرنا الشيخ الفلاني، أو يقول أخبرنا قراءةً عليه؛ أي أننا قرأنا عليه هكذا تَمّ التَحَمُّل، وله أن يقول حدَّثنا، وله أن يقول حَدَّثنا قراءةً عليه هذا ظاهر كلام المؤلف،

وفي رواية عن **الإمام أحمد** هو قال: **(لَا بِدُونِه، فِي رِوَايَةٍ)**

أي في رواية عن الإمام أحمد لا يقول حدَّثنا وأخبرنا بل لا بد له أن يقول أخبرنا قراءةً عليه أو حدَّثنا قراءةً عليه حتى يُمَيِّز ما بين أن الشيخ هو الذي كان يَقرأ أم التلميذ،

- فإذا قلنا (حدَّثنا) إذاً الشيخ الذي كان يقرأ،
- وإذا قلنا حدَّثنا قراءةً عليه فيكون التلميذ هو الذي كان يقرأ والشيخ يُقِرُّهُ.

وقوله: **(وَلَيْسَ لَهُ إِبْدَالُ إِحْدَى لَفْظَتَيِ الشَّيْخِ: بِـ«حَدَّثَنَا» أَوْ«أَخْبَرَنَا» بِالْأُخْرَى، فِي رِوَايَةٍ)**

أي في رواية عن **الإمام أحمد** عدم جواز استخدام لفظ حدَّثنا مكان أخبرنا أو أخبرنا مكان حدَّثنا التي قالها الشيخ؛ لأن الشيخ إذا روى وقال حدَّثنا فلان أخبرنا فلان فليس للتلميذ أن

يُبدِل إحدى الكلمتين بالأخرى... لماذا؟

لوجود الاختلاف في دلالة كلٍّ منهما عند بعض أهل العلم، فيقولون حدَّثنا إذا قَرَأَ الشيخ وسمع الطالب ويقولون أخبرنا في ما قرأ الطالب وسمع الشيخ وأقَرَّهُ، فهذا الاختلاف عند بعض أهل العلم فمنعوا ذلك للاختلاف في دلالة ألفاظ كلٍّ منهما ولاحتمال أن يكون الشيخ المروي عنه لا يرى التسوية بين اللفظين لأن بعض أهل العلم يسوي بين اللفظين -حدَّثنا وأخبرنا- فالاحتمال أن يكون الشيخ لا يرى التسوية بين اللفظين فقد يُعَدُّ هذا كذباً عليه لهذا في رواية عن **الإمام أحمد** منع إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى،

طبعاً الرواية الأخرى عن **الإمام أحمد** هو عدم التفريق بين لفظتي حدَّثنا وأخبرنا وجواز إبدال إحداهما بالأخرى عند الأداء وهذا أيضاً هو قول **الإمام البخاري رحمه الله تعالى** ونقل ذلك عن **ابن عيينة** في صحيحه.

ثم قال رحمه الله: **(ثُمَّ: الْإِجَازَةُ، فَيَقُولُ: «أَجَزْتُ لَكَ رِوَايَةَ الْكِتَابِ الْفُلَانِيِّ»، أَوْ «مَسْمُوعَاتِي»)**

هذه هي **الرُّتبة الثالثة** عند المؤلف رحمه الله وهي **الإجازة**،

والإجازة هي: أن يقول الشيخ لتلميذه أجزت لك رواية كتابي الفلاني؛ أي أذنت لك رواية هذا الكتاب عني، والإجازة مختلف فيها بين العلماء،

وقول الشيخ: **(«أَجَزْتُ لَكَ رِوَايَةَ الْكِتَابِ الْفُلَانِيِّ»، أَوْ «مَسْمُوعَاتِي»)** فيه إشارة أن هناك أنواع للإجازة،

- فالإجازة إما أن تكون إجازة **خاصٍّ لخاص**؛ أي أجزت لك كتابي الفلاني فأجاز هذا الكتاب لهذا الشخص فهذه إجازة خاص لخاص،
- أو إجازة **عامٍّ لخاص** كأن يقول لشخص أجزت لك جميع مروياتي فأجاز العام -جميع مروياته- لهذا الشخص الخاص،
- وإجازة **خاصٍ لعام** كأن يقول أجزت للمسلمين كتابي الفلاني أو رواية كتابي الفلاني فأجاز هذا الخاص لعموم المسلمين،

- والنوع الأخير وهو إجازة **عام لعام** كأن يقول أجزت جميع مروياتي لكل أحد، ونحن لسنا بصدد الكلام بالتفصيل عن ما هو المقبول منها بين علماء الحديث.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَالْمُنَاوَلَةُ: فَيُنَاوِلُهُ كِتَاباً، وَيَقُولُ: «ارْوِهِ عَنِّي»، فَيَقُولُ: «أَنْبَأَنَا»، وَإِنْ قَالَ: «أَخْبَرَنَا»؛ فَلَا بُدَّ مِنْ: «إِجَازَةٍ»، أَوْ «مُنَاوَلَةٍ»)**

المناولة هي من أنواع الإجازة وهي: أن يناول الشيخ تلميذه كتاباً أو صحيفة ويقول اروه عني، ناوله الكتاب أو الصحيفة،

وقوله: **(«ارْوِهِ عَنِّي»)** فيه الإذن بالرواية، فعندها يقول التلميذ إذا أراد أن يؤدي يقول **«أَنْبَأَنَا»** إذا قرأ من هذه الصحفية وأدى منها يقول **أنبأنا فلان**،

ولفظ أنبأنا هذا أيضاً يكون للإجازة فإذا كان هناك إجازة أو مناولة يقول أنبأنا، هذا كله في اصطلاح المتأخرين،

وقوله: **(وَإِنْ قَالَ: «أَخْبَرَنَا»؛ فَلَا بُدَّ مِنْ: «إِجَازَةٍ»، أَوْ «مُنَاوَلَةٍ»)**

يعني له أن يقول أخبرنا فلان إجازة، أو أخبرنا فلان مناولةً، لأن أخبرنا بإطلاق تُشعِرُ بالسماع من الشيخ أو حتى القراءة عليه عند من لا يُفَرِّقُ بين أخبرنا وحدَّثنا، وهذا يُعَدُّ عندها كذباً فلا بد من إضافة قيد إجازة أو مناولة حتى يُعلمَ أنه لم يكن هناك سماع وإنما إجازة أو مناولة.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَ أَبِي يُوسُفَ: مَنْعُ الرِّوَايَةِ بِهِمَا)**

أي بالإجازة والمناولة، نُقِلَ عن **أبي حنيفة و أبي يوسف** أن الرواية بالإجازة أو بالمناولة لا تجوزان.

وقال بعض أهل العلم: **"في ثبوت هذا عنهما نظر"**، لهذا قال المؤلف: **(وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ ..)**

فقوله: **(وَحُكِيَ)** هذه صيغة من صيغ التمريض يستخدمها العلماء إذا أرادوا الكلام عن شيء لم يثبت أو في ثبوته نظر، هذه إشارة من المؤلف نفسه أن في ثبوت هذا عن **أبي حنيفة و أبي يوسف** نظر.

وقال بعض أهل العلم: **"أن هذا المنع إن ثبت محمول على غير العالم بما في الكتاب أما إذا**

كان المستجيز عالماً بما في الكتاب فتجوز روايته إجازة أو مناولة"

إذن إما أن نقول أن هذا لم يثبت عنهما أو في ثبوته نظر أو أن نُفصِّل، بعض أهل العلم قالوا أن هذا المنع محمول على غير العالم بما في الكتاب.

ثم قال: **(وَلَا تَجُوزُ الرِّوَايَةُ بِقَوْلِهِ: «خُذْ هَذَا الكِتَابَ»، أَوْ: «هُوَ سَمَاعِي»، بِدُونِ إِذْنِهِ فِيهِمَا)**

هذا هو النوع الثاني من أنواع المناولة -يعني ما زلنا نتكلم عن المناولة- وهي المناولة التي لا تقترن بإجازة، في المناولة الأولى قال له: **«ارْوِهِ عَنِّي»** فهذه إجازة أجاز له ذلك وسمح له وأذن له برواية ما في الصحيفة أو الكتاب، أما هذه فهي المناولة التي لا تقترن بإجازة ولا بإذنٍ في الرواية، والمؤلف على أنها لا تجوز بها الرواية لأن جواز الرواية إنما يُستفاد من الإذن بذلك ولاحتمال وجود خطأ في الكتاب يعرفه الشيخ ولا يطَّلع عليه التلميذ فليس للتلميذ أن يروي ما في هذا الكتاب عن شيخه من غير إجازة منه أو إذن، وهذا الذي عليه جمهور الفقهاء والأصوليين وهو المنع.

ثم قال: **(وَلَا وُجُودِهِ بِخَطِّهِ، بَلْ يَقُولُ: «وَجَدْتُ كَذَا»، وَمَتَى وَجَدَ سَمَاعَهُ بِخَطٍّ يُوثَقُ بِهِ، وَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ: أَنَّهُ سَمِعَهُ جَازَلَهُ رِوايَتَه، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهُ، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ، وَإِنْ شَكَّ: فَلَا)**

هذه هي الرتبة الرابعة من مراتب رواية غير الصحابي وهي الوجادة،

والوجادة: هي ما أُخِذَ من العلم والأحاديث من صحيفة أو كتاب من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة،

وعند المحدثين: هي أن يجد الراوي شيئاً من الأحاديث مكتوباً بخطِّ الشيخ الذي يعرفه ويثقُ بأنه خطُّه حيّاً كان الكاتب أو ميّتاً،

ومعنى كلام المؤلف أن لا يجوز للراوي الذي عنده هذه الوجادة أن يُحدث منها قائلاً حدَّثني أو حدَّثنا أو أخبرني أو أخبرنا أو نحو ذلك من الألفاظ التي تُوهِمُ السماع المباشر من الشيخ، لكن يجوز له أن يُحَدِّث به ويقول وجدت بخطِّ الشيخ الفلاني كذا وكذا فلا بد له أن يصرِّح بالوجادة، وهذا كله في الرواية على هذا التفصيل -يعني إذا أردنا أن نروي في الإجازة لا بُدَّ من هذا التفصيل أن يقول وجدت بخطِّ الشيخ الفلاني كذا وكذا.

وأما العمل بما فيها -الوجادة- فواجب بما ظُنَّ صحته من ذلك إذا صحَّ أن هذه الوجادة صحيحة واجب العلم بما فيها،

مثال ذلك: عمل الصحابة بمقتضى كتب النبي ﷺ التي صحت عن النبي ﷺ ومراسلاته.

وقوله رحمه الله: **(وَمَتَى وَجَدَ سَمَاعَهُ بِخَطٍّ يُوثَقُ بِهِ، وَغَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ: أَنَّهُ سَمِعَهُ جَازَ لَهُ رِوَايَتَه، وَإِنْ لَمْ يَذْكُرْهُ، خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ، وَإِنْ شَكَّ: فَلَا)**

هذه المسألة تتعلق بسماع الراوي نفسه في كتابه؛ يعني أن الراوي سمع أحاديث دونها في كتابه وهذا الكتاب لم يأمن غيره عليه، يعني بقي عنده فأمن عليه من التزوير والتحريف السطو، فإذا نسي أحاديث مما كتبها في هذا الكتاب فهل يجوز له أن يرويها عن كتابه؟ هذا هو وصف المسألة، وأهل العلم على جواز هذا وإن نسي الحديث فأهل العلم على جواز الرواية عن هذا الكتاب إذا غلب ظنه أنه كتابه، وأنه مدون عليه أنه كتابه، أو عرفه بخطه، أو أن كتابه هذا دونه أحد تلاميذه وهو يشرف عليه فعندها يجوز الاعتماد عليه والرواية منه وإن كان الراوي نسي هذه المرويات طالما أن هذا الكتاب مصان.

ومن الأمثلة على ذلك في مصنف ابن أبي شيبة أحياناً تجد مثل هذا "**وجدت في كتابي كذا وكذا**" فهو موجود في كتب الحديث،

وقوله: **(خِلَافًا لِأَبِي حَنِيفَةَ)** واضح، أن أبا حنيفة خالف في هذا فمنع من الرواية عن نفسه من كتابه إذا نسيه أو شك في خطِّه،

وقوله: **(وَإِنْ شَكَّ: فَلَا)** أي إذا شك في سماع حديثه من شيخه فلا يجوز له روايته عنه -هذا واضح-

ثم قال رحمه الله: **(فَإِنْ أَنْكَرَ الشَّيْخُ الْحَدِيثَ، وَقَالَ: «لَا أَذْكُرُهُ»: لَمْ يَقْدَحْ، وَمَنَعَ الْكَرْخِيُّ مِنْهُ)**

هذا يُذكر في باب من حدَّثَ ونسي، وللدارقطني مؤَلَّفٌ فيه.

وصورته أن يروي راوٍ حديثا ما عن شيخه، فقال شيخه: لا أذكر هذا الحديث ولا أذكر أني حدثتك به، فهل تُقبَل رواية هذا الراوي؟

-طبعاً إذا كان هذا الراوي ثقة- إنكار الشيخ هذا من غير جزم عندما قال: "لا أذكر" فهذا إنكار من غير جزم، وطبعاً يختلف هذا لو قال: "لم أحدثك به" أو قال: "هذا كذبٌ عليَّ" وما إلى ذلك من الألفاظ التي فيها الجزم بالنفي، فإذا أنكر الشيخ الحديث من غير جزم هذا لا يُعَدُّ مُسقطاً للحديث أو للرواية بل جازت الرواية وجاز العمل بها عند جمهور أهل الحديث والفقهاء، وهذا لا يكون قادحاً في الشيخ ولا في تلميذه، أما إذا كان الشيخ جازماً بالإنكار قيل: رُدَّ الحديث للتعارض،

وقوله: (وَمَنَعَ الْكَرْخِيُّ مِنْهُ)

الكرخي: هو أبو الحسن الكرخي فقيه حنفي توفي سنة ٣٤٠ هجرية، ردَّ الأحاديث التي نسيها رواتها، وروي المنع أيضاً عن أبي حنيفة وأبي يوسف وأكثر الحنفية فهو ليس فقط من جهة الكرخي.

ثم قال رحمه الله تعالى: (وَلَوْ زَادَ ثِقَةٌ فِيهِ لَفظًا أَوْ مَعْنًى: قُبِلَتْ، فَإِنِ اتَّحَدَ الْمَجْلِسُ: فَالْأَكْثَرُ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ، وَالْمُثْبِتُ مَعَ التَّسَاوِي فِي الْعَدَدِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ، وَقَالَ الْقَاضِي: رِوَايَتَانِ)

هذا المبحث متعلق بزيادة الثقة وهو من المباحث المهمة في مصطلح الحديث،

وأهميته في أصول الفقه -معنا هنا- تكمن في معرفة حجية هذه الزيادة -زيادة الثقة- هل يستنبط منها أحكام؟ أم أنه لا يستنبط منها أحكام؟

فلا بُدَّ من الكلام عنها حتى نعلم مدى حجية هذه الجُزئية،

وزيادة الثقة في الحديث هي أن يزيد الراوي الثقة في سند الحديث أو متنه فوق ما رواه بعض الثقات الآخرين،

والقاعدة العامة هي أن زيادة الثقة مقبولة إلا أن يخالف من هو أوثق منه عندها -يعني عند المخالفة- تكون هذه الزيادة شاذة لا تُقبل، **زيادة الثقة مقبولة إلا أن يُخالف من هو أوثق منه** عندها تكون هذه الزيادة شاذة ولا تُقبل، وأهل الحديث وأئمة العلل لا يقبلون زيادة الثقة

هكذا مطلقاً إنما ينظرون إلى المخالفة؛ إن كان مخالفاً لمن هو أوثق منه أو أكثر عدداً وهذا هو القول العدل وهو القول الوسط، هناك من يقبل الزيادة بإطلاق وهناك من يرُدُّها بإطلاق والتفصيل هو الأقرب للإنصاف.

وقوله: **(فَإِنِ اتَّحَدَ الْمَجْلِسُ: فَالْأَكْثَرُ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ)**

إذا حدَّث شيخ في مجلس معين وفيه عدد من تلاميذه فرووه عنه إلا واحداً منهم زاد زيادة معينة مع كونه ثقة أيضاً وباقي التلاميذ أيضاً ثقات ولكن أحد الرواة زاد زيادة معينة فيكون هذا الثقة خالف عدداً من الثقات وعليه نُرَجِّحُ رواية الأكثر لهذا قال: **(فَالْأَكْثَرُ عِنْدَ أَبِي الْخَطَّابِ)** لأن روايتهم هي المحفوظة وهذا الذي قاله أبو الخطاب الكلوذاني وغيره،

ومفهوم كلام المؤلف أنه إذا تعددت المجالس فإن الزيادة تُقبل كأن يحدِّث الشيخ الحديث في أكثر من مجلس واحد ويرويه عنه الثقات ويزيد أحدهم عن الآخرين، قالوا يُقبل منه لاحتمال أن يكون الشيخ قد نَشطَ في مجلس فروى هذه الزيادة فعندها تُقبل من الراوي لأنه ثقة ولأن المجلس اختلف، فالظاهر عند المؤلف أن زيادته هذه تُقبل مطلقاً، واتحاد المجالس واختلافها هو أحد مذاهب العلماء في التعامل مع زيادة الثقة ولغيرهم من العلماء مذاهب أخرى ومحلها في كتب العلل والمصطلح، ولكن قَبول زيادة الثقة مطلقاً ليس هو مذهب المحدثين الذين هم أهل الاختصاص في هذا العلم.

وقوله: **(وَالْمُثْبِتُ مَعَ التَّسَاوِي فِي الْعَدَدِ وَالْحِفْظِ وَالضَّبْطِ، وَقَالَ الْقَاضِي: رِوَايَتَانِ)**

أي إذا اتحد المجلس وتساوى عدد من زاد الزيادة مع من رواها من غير الزيادة وتساووا كلهم في الحفظ والضبط فعندها قال المؤلف: **(وَالْمُثْبِتُ)** أي أننا نقدم رواية من أثبت الزيادة لأن عنده زيادة علم فسمع من الشيخ ما لم يسمع من لم يزد،

(وَقَالَ الْقَاضِي -أبو يعلى- رِوَايَتَانِ)

أي هناك روايتان عن **الإمام أحمد**، الرواية الأولى بقَبول الزيادة في هذه الحالة -يعني حالة تساوي الكثرة والضبط والاختلاف في الزيادة- في هذه الرواية قال **الإمام أحمد** تُقبل الرواية، ونُقدم قول المثبت بالزيادة لإخباره بزيادة علم، أما الرواية الثانية عن **الإمام أحمد** تقديم قول النافي لا المثبت أو الذي روى الرواية من غير الزيادة، لأن الأصل عدم الزيادة -يعني فيه نوع

تحول-

ثم قال رحمه الله: (وَلَا يَتَعَيَّنُ لَفْظُهُ، بَلْ يَجُوزُ بِالْمَعْنَى لِعَالِمٍ بِمُقْتَضَيَاتِ الْأَلْفَاظِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، فَيُبْدِلُ اللَّفْظَ بِمُرَادِفِهِ لَا بِغَيْرِهِ، وَمَنَعَ مِنْهُ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ مُطْلَقاً)

هذه مسألة الرواية بالمعنى وشروطها أي عندما يروي الراوي هل عليه أن ينقل الرواية بحذافيرها؟ أم له أن يبدل لفظاً مكان آخر؟

قال رحمه الله: (وَلَا يَتَعَيَّنُ لَفْظُهُ، بَلْ يَجُوزُ بِالْمَعْنَى)

أي لا يتعين لفظ الحديث بل للراوي أن يرويه بالمعنى مع أن الأكمل هو الرواية على الوجه المروي أو المُخبر عنه في الأصل، لكن هذا الجواز هل يجوز على إطلاقه أم أن هناك شروط لهذه الرواية؟

قال رحمه الله: (لِعَالِمٍ بِمُقْتَضَيَاتِ الْأَلْفَاظِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ، فَيُبْدِلُ اللَّفْظَ بِمُرَادِفِهِ لَا بِغَيْرِهِ)

أي أنه لا يجوز لأحد أن يروي الرواية بالمعنى إلا أن يكون عالماً بمعاني الألفاظ ودلالاتها وهذا قول الجمهور والأئمة الأربعة، أما إذا كان جاهلاً بالألفاظ ومعانيها وما تقتضيه فلا يجوز له الرواية بالمعنى ويتعين في حقه الرواية بنفس اللفظ الذي سمعه ولا خلاف بين أهل العلم في هذا فإذا لم يكن عالماً فليس له أن يروي بالمعنى،

ثم قال: (فَيُبْدِلُ اللَّفْظَ بِمُرَادِفِهِ لَا بِغَيْرِهِ) هذا شرط آخر للرواية بالمعنى،

- **الشرط الأول:** أن يكون عالماً بمقتضيات الألفاظ هذا الذي ذكره،
- **ثم الثاني:** فأن يُبدل اللفظ بمرادفه لا بغيره، فلا بد أن يُبدل اللفظ بالمرادف لا بغيره،

طبعاً هناك شروط أخرى وضعها العلماء للرواية بالمعنى لم يذكرها المؤلف أهمها **ألا يكون اللفظ متعبداً به كألفاظ الأذان والأذكار**، ومن أدلة ذلك حديث **البراء بن عازب رضي الله عنه في صحيح مسلم** عندما علمه النبي ﷺ ما يقول عند النوم وأخذ المضجع وفيه قال ﷺ: "آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، قَالَ الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ: فَرَدَّدْتُهُنَّ لِأَسْتَذْكِرَهُنَّ، فَقُلْتُ: آمَنْتُ بِرَسُولِكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ قُلْ: آمَنْتُ بِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ" فلم يقبل

منه إبدال كلمة بنبيك بلفظ برسولك كما ذكر **النووي رحمه الله** في **شرح صحيح مسلم** لأن المقصود منه الدعاء والتعبد، وبعض العلماء قال أنه لاختلاف المعنى فمعنى الرسول يختلف عن معنى النبي فالله أعلم.

وقوله: **(وَمَنَعَ مِنْهُ بَعْضُ الْمُحَدِّثِينَ مُطْلَقاً)**

أي منعوا الرواية بالمعنى وأوجبوا على الرواة الرواية وهي الاقتصار على اللفظ الوارد من غير إبدال سواء كان الراوي عالماً بمقتضيات الألفاظ أو غير عالم بها،

وممن منع ذلك **ابن سيرين وعلي بن المديني والقاسم بن محمد والقاضي عياض**، وهناك من أجاز الرواية بالمعنى للصحابة فقط دون غيرهم لثبوت هذا عنهم لأنه ثبت عنهم أنهم رووا الأحاديث بالمعنى.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَمَرَاسِيلُ الصَّحَابَةِ مَقْبُولَةٌ، وَقِيلَ: إنْ عُلِمَ أَنَّهُ لَا يَرْوِي إلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ، وَفِي مَرَاسِيلِ غَيْرِهِمْ رِوَايَتَانِ: الْقَبُولُ، كَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، اخْتَارَهَا الْقَاضِي، وَالْمَنْعُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ وَالظَّاهِرِيَّةِ)**

هنا بدأ المؤلف بالكلام عن المراسيل -الحديث المرسل- والحديث المرسل هو حديث إسناده منقطع حذف بعض إسناده، وفي الاصطلاح هناك نوعان:

- **مرسل الصحابي**
- **ومرسل غير الصحابي -التابعي مثلاً-**

ويختلف الفقهاء والأصوليون في تعريف الحديث المرسل منهم من يطلقه على كل انقطاع في السند خصوصاً عند المتقدمين، والمحدثون على أنه "ما أخبر به التابعي عن النبي ﷺ بأن يقول قال النبي ﷺ"، هذا دليل على أن هناك واسطة ساقطة بينهما وسيأتي الكلام.

وقوله: **(وَمَرَاسِيلُ الصَّحَابَةِ مَقْبُولَةٌ)**

قلنا هذا هو النوع الأول من أنواع المراسيل وهو ما رواه الصحابي عن النبي ﷺ بواسطة صحابي آخر لم يُسَمِّه، والراجح قَبولُ مرسل الصحابي مطلقاً وهو القول عند جماهير العلماء

لأن الصحابة كلهم عدول ثقات، وجهالة الصحابي -الواسطة- لا تضر ولا تقدح في الرواية،

ومن ذلك ما رواه **أبو هريرة رضي الله عنه** من حديث: "مَنْ أَصْبَحَ جُنُبًا فَلَا صَوْمَ لَهُ" في مسند **الإمام أحمد** رواه مرفوعاً إلى النبي ﷺ فلما رُدَّ عليه -**على أبي هريرة رضي الله عنه**- قال: أخبرنيه **الفضل بن عباس**، فروى الرواية الأولى من غير ذكر **الفضل بن عباس** إنما رفعه إلى النبي ﷺ مباشرة.

وقوله: (وَقِيلَ: إِنْ عُلِمَ أَنَّهُ لَا يَرْوِي إِلَّا عَنْ صَحَابِيٍّ)

أي أنها تُقبل منه إذا علم أن هذا الصحابي لا يروي إلا عن الصحابة لا يروي عن التابعين، ولكن كيف يُعرف أنه لا يروي إلا عن صحابي؟

قالوا: يكون هذا بتتبع روايات الصحابي، لثبوت أن بعض الصحابة رووا عن التابعين يعني إسنادهم كان -صحابي عن تابعي عن صحابي- فمثل هذا على حد هذا القول لا تُقبل مراسيله لأن التابعي لا بد من التأكد من حاله، نحن قلنا في الإسناد سقط ما بين الصحابي والنبي ﷺ فقد يكون في هذه الحالة تابعي وصحابي سقطوا من الإسناد، أما الصحابي فثقة ولا ننظر في حاله لكن التابعي لا بد من التأكد من حاله، وقد سقط من هذا الإسناد فلهذا قالوا: لا يُقبل إلا إذا عُرف عنه أنه لا يروي إلا عن صحابي،

والصواب هو قول الجمهور وهو قَبول مراسيل الصحابة لأن الظن في الصحابي أنه لا يسقط التابعي الضعيف ولا يرفع إلى النبي ﷺ حديثاً في طريقه راوٍ ضعيف وإنما قد يُسقِطُ الصحابي صحابياً آخر من الإسناد وجهالة الصحابي الآخر لا تضر،

وكذلك فإن أغلب الظن في الصحابة وإن رووا عن التابعين أنهم يروون عن تابعين ثقات لهذا قال أهل العلم أو الجمهور بقَبول مراسيل الصحابة.

وقوله رحمه الله تعالى: (وَفِي مَرَاسِيلِ غَيْرِهِمْ رِوَايَتَانِ: الْقَبُولُ، كَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، اخْتَارَهَا الْقَاضِي)

مرسل غير الصحابي: "**هو قول الراوي العدل الثقة المتحرِّز لدينه الذي لم يلقَ النبي ﷺ قال**

النبي ﷺ" -يعني الراوي يقول قال النبي ﷺ وليس من الصحابة- يقيناً هناك سقطٌ في الإسناد، والتعريف الذي ذكرناه هذا هو **تعريف الأصوليين** وعندما قالوا في تعريفهم -قول الراوي الثقة العدل المتحرز لدينه الذي لم يلق النبي ﷺ- قولهم: **"لم يلق النبي ﷺ"** تحرزاً لمنع دخول الصحابة في هذا التعريف لأن الصحابي لقي النبي ﷺ

أما المحدِّثون فعرفوه فقالوا: **"ما قال فيه التابعي قال رسول الله ﷺ"**.

إذا جاء تابعي وقال قال رسول الله ﷺ فالواسطة بين الراوي -التابعي وأحياناً مَن بعد التابعي- وبين النبي ﷺ ساقطة فلا يُعلم هل سقط فقط صحابي؟ أم صحابي وتابعي؟ أم أكثر من تابعي؟ فلهذا لا تُقبل الرواية.

وقوله: **(وَفِي مَرَاسِيلِ غَيْرِهِمْ رِوَايَتَانِ)** أي روايتان عن **الإمام أحمد**.

الأولى قال: **(الْقَبُولُ، كَمَذْهَبِ أَبِي حَنِيفَةَ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ، اخْتَارَهَا الْقَاضِي)**

هذه الرواية الأولى وهي موافقة لمذهب **أبي حنيفة وجماعة المتكلمين** واختارها **القاضي -أبو يعلى-** كما ذكر المؤلف هذه الرواية الأولى.

ثم قال: (وَالْمَنْعُ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَبَعْضِ الْمُحَدِّثِينَ وَالظَّاهِرِيَّةِ)

هذه هي الرواية الأخرى عن **الإمام أحمد** أيضاً وهي موافقة لقول **الشافعي والظاهرية** وهي المنع من قَبول المرسل وذلك لجهالة الساقط من الإسناد لاحتمال أن يكون تابعياً ضعيفاً، لذلك فإن المرسل ليس بحجة على هذا القول، وهناك تفصيلات أخرى في مراسيل غير الصحابة تُنظرُ في كتب مصطلح الحديث ليس هذا مكان التفصيل فيها.

ثم قال رحمه الله تعالى: **(وَخَبَرُ الْوَاحِدِ فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى مَقْبُولٌ، خِلَافًا لِأَكْثَرِ الْحَنَفِيَّةِ، وَفِي الْحُدُودِ، وَمَا يَسْقُطُ بِالشُّبْهَةِ، خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ، وَفِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ، وَحُكِيَ عَنْ مَالِكٍ تَقْدِيمُ الْقِيَاسِ، وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَيْسَ بِحُجَّةٍ إِنْ خَالَفَ الْأُصُولَ أَوْ مَعْنَاهُ -وفي نسخة- مَعْنَاهَا)**

خبر الواحد المقصود فيه حديث الآحاد،

وقول المؤلف: **(فِيمَا تَعُمُّ بِهِ الْبَلْوَى)**

يقصد به ما يكثر وقوعه بين الناس أو ما يكثُر التكليف به فيكثُرُ السؤال عنه وينتشر بين الناس كالغُسلِ من الجماع مثلاً وكأحكام الصلاة والصيام والطهارة وهل مس الذكر ينقض الوضوء أم لا؟ هذه أمور مما تعُمُّ بها البلوى، هذا مقصود المؤلف هنا، مثل هذه الأمور التي يعُمُّ أمرها وتنتشر.

حكم الجمهور في رواية الآحاد فيها هو القَبول لأن الصحابة كانوا يقبلون خبر الواحد فيما تعُمُّ به البلوى كقبولهم خبر **عائشة رضي الله عنها** بوجوب الغُسلِ من الجماع ولو من غير إنزال للحديث المعروف: "إِذَا مَسَّ الْخِتَانُ الْخِتَانَ فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ" هذا من حديث **عائشة رضي الله عنها**، هذا أمر مما تعُمُّ به البلوى وقبله الصحابة من **عائشة رضي الله عنها** هذا دليل من يقول بقَبول خبر الآحاد في ما تعُمُّ به البلوى.

وقوله: **(خِلَافًا لِأَكْثَرِ الْحَنَفِيَّةِ)**

أي أن **الحنفية** قالوا لا يُقبل خبر الواحد فيما تعُمُّ به البلوى، ما هي حجتهم في هذا؟

حجتهم أن ما تعُمُّ به البلوى ينتشر وتتوفر الدواعي على نقله فلا بد أن يكثر عدد الرواة بل ويتواتر عدد الرواة لأنه أمر تعُمُّ به البلوى وينتشر،

فقالوا: كيف يخفى أمره على الأكثر وتوقفت روايته على الواحد أو الإثنين، فدل هذا عندهم أنه غير محفوظ على حد قولهم أو على حد زعمهم ورُدَّ على ذلك من وجوه عدة عند أهل العلم ففي كتب الحديث تجد وجوهاً عديدة في الرد على هذا القول أهمها: أخذ الصحابة خبر الواحد وإن كان فيما تعُمُّ به البلوى فهذا وحده كافي لرد هذا القول،

وقالوا أيضاً إذا كان الراوي ضابطاً وعدلاً فلا بد أن تُقبل روايته، إذا كانت روايته تُقبل في العقائد والأحكام وهو صادق وعدل فَلِمَ تُرَدُّ روايته هنا فيما تعُمُّ به البلوى، بل وربما الثابت عن الأحناف العمل بأحاديث آحاد فيما تعُمُّ به البلوى كقولهم: بتثنية الإقامة -إقامة الصلاة- أو إيجاب الوضوء لخروج النجاسة من غير السبيلين كالقيء والرُّعاف وغيرها، هذه ثبتت عندهم بأحاديث آحاد وهي مما تعُمُّ به البلوى فهذا فيه تناقض ما بين عدم قَبولهم لهذه الرواية ومع هذا قولهم في مثل هذه الأحكام لهذا نقول أن القَبول هو القول الصحيح، نحن

نقبل خبر الواحد فيما تعُمُّ به البلوى.

وقوله: (وَفِي الْحُدُودِ، وَمَا يَسْقُطُ بِالشُّبْهَةِ، خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ)

أي يُقبل خبر الواحد في الحدود الشرعية،

(وَمَا يَسْقُطُ بِالشُّبْهَةِ) أي ما يسقط من العقوبات والأحكام لوجود شبهة، أما قبول خبر الواحد في الحدود مثل: إثبات النفي لمدة عام والجلد على الزاني البكر هذا ثبت بحديث آحاد حديث **عبادة بن الصامت رضي الله عنه** قال: قال النبي ﷺ: "خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا؛ الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ، وَنَفْيُ سَنَةٍ .. الحديث" ثبت بهذا الحديث حد الزاني البكر جلد مئة ونفي سنة، وهو خبر آحاد.

أما قوله: (خِلَافًا لِلْكَرْخِيِّ)

مر معنا الْكَرْخِيِّ أبو الحسن الْكَرْخِيِّ من فقهاء الحنفية قال بعدم قبول خبر الآحاد في الحدود وما يسقط بالشبهة، لمَ قال بهذا؟

قال: "لأن خبر الواحد مظنون لا يفيد اليقين فهو غير مقطوع في صحته فصار شبهة فلا يثبت به الحد"، وهذا قول لا يخفى ضعفه، فقوله لا يصح، بل القبول هو الصحيح في الحدود وما يسقط بالشبهة.

وقوله: (وَفِيمَا يُخَالِفُ الْقِيَاسَ، وَحُكِيَ عَنْ مَالِكٍ تَقْدِيمُ الْقِيَاسِ)

أي أن خبر الواحد يُقبل وإن خالف القياس، فخبر الواحد مقدم على القياس، لأن القياس قائم على ما ثبت في نصوص الشريعة، لا بد أن يثبت الحكم في نص شرعي فهو معتمد أصلاً على النصوص الشرعية وهذه النصوص الشرعية أصلها الكتاب والسنه وحديث الآحاد من السنة هو من كلام النبي المعصوم ﷺ فلا قياس مع وجود النص،

وقوله: (وَحُكِيَ عَنْ مَالِكٍ تَقْدِيمُ الْقِيَاسِ)

يعني يقدم القياس على خبر الآحاد قالوا لاحتمال خطأ الراوي وفسقه وكذبه واحتمال النسخ هذا قولهم،

وهذا قول مرجوح ولكن في كلام المؤلف إشارة قال: (وَحُكِيَ عَنْ مَالِكٍ تَقْدِيمُ الْقِيَاسِ) هذه

صيغه تمريض كما قلنا تستخدمه إذا لم يثبت النقل أو يحتاج النقل إلى تَثَبُّت لهذا ثبوت هذا الكلام عن **الإمام مالك** في نظر مع أنه مقرر في أصول الفقه المالكي؛ أي ما دونه أصولي المذهبي المالكي طبعا ليس **الإمام مالك** نفسه هو ثابت في أصول الفقه المالكي وبعضهم روى عن مالك روايتين في تقديم القياس على خبر الآحاد، وتقديم خبر الآحاد على القياس،

والمشهور في مذهب **الإمام مالك** في العديد من المسائل الفرعية هو تقديم خبر الآحاد على القياس، ومثلُ **الإمام مالك إمام دار الهجرة** لا يُظَنُّ به أبداً أن يخالف حديثاً صحيحاً لأجل القياس، وهو المعروف عنه رحمه الله في خدمته للسنة والتحديث والاتباع و لم يكن من أصحاب الرأي ولا قدم العقل على النقل، معروف هذا عن **الإمام مالك**، لهذا لا نعتقد ثبوت هذا عن **الإمام مالك** أنه يقدم القياس على حديث الآحاد.

ثم قال المؤلف: **(وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: لَيْسَ بِحُجَّةٍ إِنْ خَالَفَ الْأُصُولَ أَوْ مَعْنَاهُ -وفي نسخة- مَعْنَاهَا)**

الأصول قصد بها المؤلف الكتاب والسنه والإجماع أو قوله: **(مَعْنَاهَا)** ما في معنى الأصول مثل القياس من الأمثلة على ذلك القياس،

ومعنى كلام المؤلف أن خبر الآحاد إذا خالف الكتاب والسنة والإجماع أو القياس فإنه لا يُقبل وليس بحجة، طبعاً هذا القول ضعيف لأن خبر الآحاد أصلاً هو من الأصول هو من السُّنَّة، هو من الشرع؛ لأنه ثابت، خصوصاً إذا ثبت فهو من السنة ومن الشرع، والأصول لا تتعارض ليس هناك تعارض بالأدلة، أدلة الشرع لا تتعارض لا تعارض بينها ولكن قد يكون ظاهرها التعارض كما مره معنا في الورقات وسيمر معنا لاحقاً، قد يكون ظاهرها التعارض فالواجب عندها الجمع بين الأدلة أو النظر إلى إمكان النسخ أو الترجيح كما مرَّ معنا وسيمر معنا كذلك،

أما إذا خالف خبر الآحاد القياس فالصحيح أن القياس الصحيح لا يخالف النصوص أبداً بل يوافقها فإنه ليس في الشريعة ما يخالف القياس الصحيح، وإن ثبت مخالفة -يعني مخالفه حديث الآحاد للقياس- فعندها إما أن يكون القياس فاسداً أو أن يكون الخبر غير ثابت.

وبهذا نكون قد انتهينا عن الكلام عن الأصل الثاني وهو السنة، وقبل البدء بالكلام عن الأصل الثالث وهو الإجماع فإن المؤلف عقد أبواباً للكلام عن بعض المباحث الالفاظ التي يشترك فيها الكتاب والسنة

- كالكلام عن توقيفية اللغة واصلاحها.
- والكلام عن العام والخاص.
- والمطلق والمقيد وغيرها من الأبواب.

• فهذه لابد من المرور عليها حتى نستكمل الكلام عن الكتاب والسُّنَّة وكافة المباحث المتعلقة بالكتاب والسُّنَّة فإذا أنهيناها نبدأ بالكلام بإذن الله عن الأصل الثالث وهو الإجماع.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الخامس عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الخامس عشر لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، كنا قد وصلنا إلى الأبحاث التي يشترك فيها الكتاب والسُّنَّة.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(ثُمَّ هَا هُنَا أَبْحَاثٌ يَشْتَرِكُ فِيهَا الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا لَفْظِيَّةٌ)**

بعد أن تكلم المؤلف رحمه الله عن أهم أصلين وهما الكتاب والسنة بدأ بالكلام عن بعض المباحث المتعلقة بالألفاظ ودلالاتها ومفهومها، وهذه المباحث تتعلق بعلوم اللغة كالنحو والمعاني والبديع والبيان وغيرها، ويهتم الأصوليون بالكلام عن هذه المباحث لأنه من غير الإلمام بها والتمكن منها لا يمكن فهم النصوص في الكتاب والسنة، لأنهما بلسان عربي مبين، فلا تستطيع فهم الأدلة، ومن ثم الاستنباط -استنباط الأحكام من هذه الأدلة أو من الكتاب والسنة- إلا باللغة العربية وقواعدها ودلالات الألفاظ.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(مِنْهَا: اللُّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةٌ؛ لِلدَّوْرِ، وَقِيلَ: اصْطِلَاحِيَّةٌ؛ لِامْتِنَاعِ فَهْمِ**

التَّوْقِيفِ بِدُونِه، وَقَالَ الْقَاضِي: كِلَا الْقَوْلَيْنِ جَائِزٌ فِي الْجَمِيعِ وَفِي الْبَعْضِ وَالْبَعْضِ، أَمَّا الْوَاقِعُ: فَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ عَقْلِيٌّ وَلَا نَقْلِيٌّ، فَيَجُوزُ خَلْقُ الْعِلْمِ فِي الْإِنْسَانِ بِدَلَالَتِهَا عَلَى مُسَمَّيَاتِهَا، وَابْتِدَاءُ قَوْمٍ بِالْوَضْعِ عَلَى حَسَبِ الْحَاجَةِ وَيَتْبَعُهُمُ الْبَاقُونَ)

هذا المبحث هو أول المباحث في اللغة التي تمر معنا في هذا الكتاب يتعلق بأصل اللغات ومنشئها، وأصل اللغة لا يخرج عن كون اللغة إما أن تكون توقيفية أو اصطلاحية أو منهما معاً فالمسألة على أقوال بين أهل العلم.

وقوله: **(اللُّغَاتُ تَوْقِيفِيَّةٌ؛ لِلدَّوْرِ)**

هذا هو القول الأول في المسألة، الذي يقول بأن اللغات توقيفية أي أنها عُرِفت بالتوقيف والتعليم من الله عز وجل بالوحي مثلاً، فعلَّم الناس معانيها فتداولوها.

واستدل القائلون بهذا القول بقوله تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}[١] فلفظ الأسماء اسم جمع مُحلًّى بالألف واللام، ومر معنا في الورقات أن **"اسم الجمع المُحلى بالألف واللام"** يدل على العموم ولفظ **"كلها"** أيضاً يفيد العموم؛ {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} فهذا اللفظ **"كلها"** جاء للتوكيد على العموم، واستدلوا لذلك أيضاً بقوله تعالى: {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ}[٢] اختلاف الألسنة؛ أي اختلاف اللغات، وفي حديث الشفاعة عندما كلموا **آدم عليه السلام** قالوا: "وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ".

أما قول المؤلف: **(لِلدَّوْرِ)** الدَّور هو مصطلح من مصطلحات المتكلمين ويُقصدُ به هنا الدَّورُ الممتنع الذي لا يوجد في الخارج، وهو أن يتوقف كل شيءٍ من الشيئين على الآخر فيتوقف الأمر على أمر آخر، والآخر على هذا الأمر فلا نهاية، وقصده هنا -المؤلف- أن اللغات توقيفية؛ لأنها لو كانت اصطلاحية أي اصطلح الناس عليها وحتى يصطلحوا عليها لا بد لهم من نوع من التخاطب والتفاهم حتى يتم ذلك الاصطلاح، وهذا لا يكون إلا بلغة موجودة قبل أن يصطلحوا عليها وهذا قصده بالدَّورُ كل أمر يتوقف على أمر آخر،

وقوله: **(وَقِيلَ: اصْطِلَاحِيَّةٌ؛ لِامْتِنَاعِ فَهْمِ التَّوْقِيفِ بِدُونِه)**

١- [البقرة ٣١]

٢- [الروم ٢٢]

أي أن اللغة عُرفت بالاصطلاح بين الناس فوضعها الناس وتواطؤوا عليها فاتفقوا على الألفاظ والمعاني.

وقوله: (لِامْتِنَاعِ فَهْمِ التَّوْقِيفِ بِدُونِهِ)

أي أن التوقيف يَمتنع أن يُفهم مين غير اصطلاحٍ سابق يفهم به المخاطب التوقيف، فلا بد أن يكون اللفظ معروفاً للمخاطب باصطلاحٍ سابقٍ قبل التوقيف فهو لا يَفهم هذا التوقيف إلا إذا كان عنده لغة معينة أو اصطلاح معين إذا أتاه هذا التوقيف فهمهُ به، هذا رأيهم في هذه المسألة

وقول المؤلف: (وَقَالَ الْقَاضِي: كِلَا الْقَوْلَيْنِ جَائِزٌ فِي الْجَمِيعِ وَفِي الْبَعْضِ وَالْبَعْضِ)

نحن مر معنا الجائز الذي هو الممكن والممتنع والواجب، وقول القاضي هذا هو قول ثالث ومعنى كلام القاضي هو القاضي **أبو يعلى**، معنى كلامه: (كِلَا الْقَوْلَيْنِ جَائِزٌ فِي الْجَمِيعِ) أي أن من الممكن عقلاً أن تكون اللغة كلها توقيفية وليس هناك ما يمنع ويجوز أيضاً أن تكون اللغة كلها اصطلاحية.

وقوله: (وَفِي الْبَعْضِ وَالْبَعْضِ)

يَقصِد أن بعض اللغة قد يثبت بالتوقيف، والبعض الآخر بالاصطلاح، فلا تكون اللغة كلها توقيفاً أو كلها اصطلاحية، هذا معنى كلام القاضي، فصار عندنا هنا عدة أقوال أن تكون اللغات توقيفية أو اصطلاحية أو بعضها توقيفي والبعض الصلاحي وهناك أيضاً أقوال أخرى في المسألة.

ثم قال رحمه الله تعالى: (أَمَّا الْوَاقِعُ: فَلَا دَلِيلَ عَلَيْهِ عَقْلِيٌّ وَلَا نَقْلِيٌّ، فَيَجُوزُ خَلْقُ الْعِلْمِ فِي الْإِنْسَانِ بِدَلَالَتِهَا عَلَى مُسَمَّيَاتِهَا، وَابْتِدَاءُ قَوْمٍ بِالْوَضْعِ عَلَى حَسَبِ الْحَاجَةِ وَيَتْبَعُهُمُ الْبَاقُونَ)

أي أن التوقيف ممكن فيمكن أن يخلق الله تعالى العلم في الإنسان -العلم الضروري بالألفاظ والمدلولات- هذا ممكن لهذا قال: (فَيَجُوزُ خَلْقُ الْعِلْمِ فِي الْإِنْسَانِ بِدَلَالَتِهَا عَلَى مُسَمَّيَاتِهَا) أي اللغة، وأيضًا الاصطلاح ممكن بأن يبدأ قوم بوضع الألفاظ التي يحتاجون إليها ثم يتبعهم الباقون وهذا معنى قوله: (وَابْتِدَاءُ قَوْمٍ بِالْوَضْعِ عَلَى حَسَبِ الْحَاجَةِ وَيَتْبَعُهُمُ الْبَاقُونَ)

• ودراسة هذا الموضوع وهو أصل اللغة يكون من:

- **جهة الجواز**
- **ومن جهة الو اقع**

أما الجواز فكما مر معنا من كلام القاضي **أبي يعلى** التوقيف جائز، والاصطلاح جائز، والتركيب بينهما جائز، هذا من جهة الجواز.

أما من جهة الواقع فليس عندنا أي دليل في الشرع على هذا، والدليل هنا نقصد به الدليل النقلي لا العقلي، ليس هناك دليل نقلي يقدم أحد هذه الأقوال التي مرت معنا هل الأخرى سواء كان القول بالتوقيف أو القول بالاصطلاح أو بالتركيب بينهما، فنحن لا نعلم عن حقيقة هذا الأمر -الذي هو أصل اللغة- شيئاً على وجه التحقيق وكذلك ليس هناك دليل عقلي يُقدِّمُ أحد هذه الأقوال على الأخرى، فكل ما مر معنا جائز، طبعاً هذا يدل على أن الكلام في هذه المسألة أصل اللغة ليس له طائل و لا فائدة منه ولا فائدة أصلاً من إدراجه في أصول الفقه، لهذا قال بعض العلماء عن هذه المسألة: **"ذكرها في الأصول فضول"** وقالوا أيضاً: **"هذه مسألة طويلة الذيل قليلة النيل"** ونحن إنما نوضحها لأن المؤلف ذكرها.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَيَجُوزُ أَنْ تُثْبَتَ الْأَسْمَاءُ قِيَاسًا؛ كَتَسْمِيَةِ النَّبِيذِ خَمْرًا كَقِيَاسِ التَّصْرِيفِ، وَمَنَعَهُ أَبُو الْخَطَّابِ، وَالْحَنَفِيَّةُ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ)**

هذا هو المبحث الثاني من المباحث اللفظية، المبحث الأول: هو أصل اللغة، وقلنا بأنه ليس منه فائدة، ثم يأتي بعده هذا المبحث وهو المبحث الثاني من المباحث اللفظية المشتركة بين الكتاب والسنة وهو مبحث **ثبوت الأسماء قياساً**، ويتعلق هذا المبحث بالأسماء المشتقة التي اشتق اسمها من وصف معين، سميت باسم المعين لأجل هذه الصفة التي فيها، مثل: الخمر، ما هو الخمر؟ هو عصير العنب الذي يُخَمَّر، وقال العلماء القاذف بالزَّبَد سمي كذلك لأنه يُخامر العقل؛ أي يغيره، فسمَّوه خمراً لأن فيه صفة مخامرة العقل، هذا مثال على هذه الأسماء المشتقة التي اشتق اسمها من الوصف الذي فيها وفي ثبوت هذه الأسماء بالقياس خلاف بين من يثبت ذلك ومن ينفي ذلك.

قوله: **(وَيَجُوزُ أَنْ تُثْبَتَ الْأَسْمَاءُ قِيَاساً؛ كَتَسْمِيَةِ النَّبِيذِ خَمْرًا)**

هذا هو القول الأول في المسألة، مسألة ثبوت الأسماء قياساً، نحن قلنا أن تسمية عصير العنب القاذف بالزَّبَد خمراً كان لصفةٍ فيه وهي مخامرتُهُ للعقل فسمي خمراً، لهذا يقول المؤلف أنه إذا وجدنا هذه الصفة وهي **مخامرة العقل** في شراب آخر جاز لنا أن نثبت له نفس الاسم فنقول هو خمر،

مثال ذلك: النبيذ الذي ضربه المؤلف هنا، **النبيذ: هو نقيع التمر أو الزبيب أو غيرهما يُنبذُ في الماء حتى يصير مسكراً**؛ يعني يُنقَع في الماء، فإذا صار النبيذ مسكراً صدق فيه وصف أنه يُخامِر العقل فعندها على هذا القول يجوز تسميته خمراً على أي أساس؟ من باب قياس الأسماء في اللغة، إذن هذا الرأي يُجَوِّزُ قياس الأسماء في اللغة،

مثال آخر: لفظ السارق، يجوز أن نسمي النَّبَّاش الذي ينبش القبور حتى يسرق ما فيها من الأكفان وغير ذلك يجوز أن نسميه سارقاً لأن الصفة الموجودة في السارق موجودة فيه، وهذا القول قال به عدد من أهل العلم وروي عن **الإمام أحمد** كذلك وبعض **الشافعية**.

أما قوله: **(كَقِيَاسِ التَّصْرِيفِ)**

يعني من علوم اللغة علم الصرف وهو علمٌ يُعرف به أحوال بُنية الكلمة وبُنية الكلمة تتغير على وجوه مختلفة لأسباب معنوية ولفظية، وهذا الاختلاف يؤدي بها الى اختلاف المعنى أحياناً، لذلك يُهتَم بتغير أصل الكلمة من زيادة حرف أو إبدال حرف أو حذف حرف وغير ذلك، والمقصود هنا من قوله: **(كَقِيَاسِ التَّصْرِيفِ)** هو الميزان الصرفي؛ فعل من الصرف فهناك أوزان معروفة للكلام يُجِيزون أن يقاس عليها، فَيَقِيسون كل ما يَصلُح القياس عليه،

مثلاً: اسم الفاعل على وزن فاعل **[ضرب / ضارب]**، ضَرَبَ: فعل ثلاثي على وزن فَعَلَ اسم الفاعل منه ضَارِب وهكذا...، فيجوز لنا أن نقيس باقي الأفعال الثلاثية على هذه القاعدة **[فعل / فاعل]** **[سرق / سارق]** **[قتل / قاتل]** فهم يُجَوِّزون هذا الوزن، حتى ولو أن هذا التصريف لبعض الأفعال أنه لم يثبت عندهم عن العرب بمعنى: أنه ليس منقولاً عن العرب لبعض هذه الأفعال -لفعل معين مثلاً- إنما سمعوا هذه الأوزان عن العرب فقاسوا ما لم يسمعوه على ما

سمعوه -على هذه القاعدة- على هذه الأوزان، ومعنى كلام المؤلف أنه يُجَوِّزُ قياس الأسماء على النحو الذي يُجَوِّزُ به العلماء قياساً للكلام على الأوزان الصرفية، بما أنه يوجد قياس على الأوزان في علم الصرف ولم يُسمع من العرب بعض الكلمات وبعض تصريفاتها واكتفوا بهذه الأوزان فإنه يمكن أن نُجَوِّزَ قياس الأسماء مثلما نُجَوِّزُه في الميزان الصرفي.

وقوله رحمه الله تعالى: **(وَمَنَعَهُ أَبُو الْخَطَّابِ، وَالْحَنَفِيَّةُ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ)**

هذا هو القول الثاني في المسألة، القول الثاني في إثبات هذه الأسماء بالقياس، هذا القول الثاني هو المنع، قال به بعض الحنابلة مثل **أبي الخطاب الكَلْوَذاني** وقال به أيضا **الحنفية** وبعض **الشافعية** مثل **أبي حامد الغزالي** فمنعوا إثبات الأسماء قياساً كما هو حال النبيذ والخمر فمنعوا قياس الأسماء، لذلك النبيذ يسمى نبيذاً ولا يسمى خمراً.

وأثر هذه المسألة في الشرع أنَّ مثل هذا القول له تبعات فنحن إذا أخذنا بالقياس في الأسماء وسمينا النبيذ خمراً -على الأخذ بالقول بالقياس- وثبت عندنا صفة مُخامرة العقل في النبيذ نسميه خمراً فيدخل النبيذ بطبيعة الأمر كما بيَّنَّا في مسمى الخمر أصالةً فيصير النبيذ حراماً لماذا؟ لأنه خمر، وصار حراماً بالنص ليس بالقياس بل بالنص لأن النص ثبت عندنا أنه يُحرِّم الخمر وعليه فلا نحتاج إلى قياس شرعي حتى نُحَرِّمَ النبيذ كما قلنا لأنه دخل في الخمر أصالةً لوجود هذه الصفة فيه، أما عند من منع إثبات الأسماء بالقياس فإنه ليس لنا أن نسمي النبيذ خمراً وعليه إذا أردنا أن نثبت حكم شرب النبيذ لا بد لنا أن نقيس القياس الشرعي - نقيس النبيذ على الخمر- حتى نُثبت التحريم لأنه ليس عندنا نص شرعي بتحريم النبيذ فحتى نُثبت التحريم لا بُدَّ من قياسه بالخمر فننظر إلى العلة وننظر إلى حكم الخمر -إلى حكم الأصل- ثم أننا نقيس النبيذ على الخمر لوجود العلة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَالْكَلَامُ: هُوَ الْمُنْتَظِمُ مِنَ الْأَصْوَاتِ الْمَسْمُوعَةِ الْمُعْتَمِدَةِ عَلَى الْمَقَاطِعِ، وَهِيَ الْحُرُوفُ، وَهُوَ: جَمْعُ كَلِمَةٍ، وَهِيَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِمَعْنًى، وَخَصَّ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ الْكَلَامَ بِالْمُفِيدِ؛ وَهُوَ الْجُمَلُ الْمُرَكَّبَةُ مِنْ فِعْلٍ وَفَاعِلٍ، أَوْ مُبْتَدَأٍ وَخَبَرٍ، وَغَيْرُ الْمُفِيدِ: كَـ{لَمْ})**

هذا هو المبحث الثالث المشترك من المباحث اللفظية المشتركة بين القرآن والسنة وهو: مبحث

الكلام تعريفه وأقسامه، وهو مبحث مهم من مباحث النحو مر معنا الكلام عنه في الورقات.

وقوله: (الْمُنْتَظِمُ)

يعني المتألِّف من أمور معينة.

فقال: (الْمُنْتَظِمُ مِنَ الْأَصْوَاتِ الْمَسْمُوعَةِ الْمُعْتَمِدَةِ عَلَى الْمَقَاطِعِ، وَهِيَ الْحُرُوفُ)

هو تعريف الكلام عنده بأنه متألفٌ من أصواتٍ مسموعةٍ مُركَّبةٍ من حروف، فالكلمة تتركب من حروف، أما الحرف لوحده فلا يسمى كلاماً فإنه لا يدل على معنى في ذاته.

وقوله: (مِنَ الْأَصْوَاتِ الْمَسْمُوعَةِ)

يريد بذلك أنه سيتكلم عن مبحث الكلام وفق منهاج أهل السنة والكلام متعلق بالأصوات والحروف، وليس المراد بالكلام عند المؤلف المعاني النفسية كما هو الحال عند الأشاعرة، والذي يؤول بهم طبعاً إلى القول بأن كلام الله سبحانه وتعالى قائمٌ في نفسه، هذا كلام باطل يقتضي أن الله تعالى لم يتكلم بالقرآن المتلو بين أيدينا وإنما هو من غيره تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، ومر معنا التلميح على ذلك مراراً.

وقوله: (وَهُوَ: جَمْعُ كَلِمَةٍ)

أي أن الكلام عنده جمع كلمة ومرَّ معنا هذا في الورقات ولكن أهل العلم على أن جمع كلمة هو كَلِم وهو الذي نَصَّ عليه النحويون.

وعرفه المؤلف فقال: (وَهِيَ اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ لِمَعْنًى)

واللفظ: هو الصوت المشتمل على بعض الحروف، هذا مرَّ معنا في الورقات فإذا كان هذا اللفظ المشتمل على بعض الحروف موضوعاً لمعنى فهي الكلمة مثل: تفاح، زيد، محمد، موضوعة لمعنى فهي الكلمة.

وقوله: (وَخَصَّ أَهْلُ الْعَرَبِيَّةِ الْكَلَامَ بِالْمُفِيدِ)

يعني لا يكفي عندنا تركيب الكلمات بعضها على بعض حتى نسميه كلاماً لكن لا بد أن يكون مفيداً فائدة يَحسُنُ السكوت عليها، لهذا عرفنا الكلام سابقاً بأنه: **"اللفظ المركب المفيد فائدة**

يَحسُنُ السكوت عليها" يَحسُنُ السكوت عليها -أي أن المستمع لا يتشوق إلى أمر إضافي حتى تحصل له الفائدة من هذا الكلام-.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَهُوَ الْجُمَلُ الْمُرَكَّبَةُ مِنْ فِعْلٍ وَفَاعِلٍ، أَوْ مُبْتَدَإٍ وَخَبَرٍ)**

نحن مرَّ معنا أن أقسام الكلام باعتبار التركيب اسم وفعل وحرف، ومرَّ معنا أن:

- **الاسم: كلمة دلت على معنى في ذاتها ولم تقترن بزمن،**
- **والفعل: كلمة دلت على معنى في ذاتها و اقترنت بأحد الأزمنة الثلاثة،**
- **والحرف: ما ليس له معنى في نفسه و إنما يظهر معناه في غيره،**

والمؤلف هنا يشير إلى أقل ما يتركب منه الكلام، ضرب مثالين على المتفق عليه وترك المختلف فيه، والمتفق عليه كما مرَّ معنا في الورقات فعل واسم أو اسمان.

وقوله: **(فِعْلٍ وَفَاعِلٍ)**

يريد بذلك الجملة الفعلية من فعل واسم، مثل: قام زيد، بمثل هذا التركيب تحصل الفائدة التي يَحسُنُ السكوت عليها كما قلنا ويسمى هذا كلاماً.

وقوله: **(فِعْلٍ وَفَاعِلٍ)** الأَولى به أن يقول فعل مع اسم لأنه قد تكون الجملة تتألف مثلاً من فعل ونائب فاعل ليس فاعل مثل: ضُرِبَ الولدُ، ولكن ربما مراد المؤلف ليس حصر الأمكنة وإنما ضرب الأمثلة، ويُشيرُ لذلك بأقل الكلام من باب الاختصار.

وقوله: **(أَوْ مُبْتَدَإٍ وَخَبَرٍ)**

يريد بذلك الجملة التي تتركب من اسمان، مثل: زيدٌ قائمٌ، (زيد) اسم و (قائم) اسم، طبعاً هذا لا يعني أن الجمل التي تتألف من اسمان فقط تكون من مبتدأ وخبر، هو كما قلنا أراد الإشارة إلى ما يتركب منه الكلام هو اسمان أو فعل واسم، ولا يريد حصر الأمثلة إنما ضرب الأمثلة للتوضيح بأقل الكلام.

وقوله: **(وَغَيْرُ الْمُفِيدِ: كَـ {لَمْ} وفي نُسَخ {كَلِمْ})**

لعل الأصح {كَلِمْ} وهو يريد بذلك التركيب الذي لا يفيد معنى يَحسُنُ السكوت عليه؛ أي لا يسمى كلاماً، وعلى نسخة {كَلِمْ} ظاهر كلامه أن يسمي هذا {كَلِمْ}، التركيب الذي لا يفيد معنى

يَحسُنُ السكوت عليه يسميه {كَلِمْ}، والصحيح أن الـ {كَلِمْ} يشمل الكلام المفيد وغير المفيد فهو أعم من الكلام ولا يختص بغير المفيد فقط، وفي النسخ التي تقول: كَـ{لَمْ} يريد بذلك ربما الحروف التي لا تفيد معنى بنفسها فلا تكون مفيدة حتى تقترن بغيرها.

ثم قال رحمه الله: **(فَإِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ: فَهُوَ الْحَقِيقَةُ، إِنْ كَانَ بِوَضْعِ اللُّغَةِ: فَهِيَ اللُّغَوِيَّةُ، أَوْ بِالْعُرْفِ: فَالْعُرْفِيَّةُ؛ كَالدَّابَّةِ لِذَوَاتِ الْأَرْبَعِ، أَوْ بِالشَّرْعِ: فَالشَّرْعِيَّةُ؛ كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ، وَ أَنْكَرَقَوْمٌ: الشَّرْعِيَّةَ، وَقَالُوا: اللُّغَوِيُّ بَاقٍ، وَالزِّيَادَاتُ شُرُوطٌ)**

هذا هو المبحث الذي يليه وهو مبحث تقسم الكلام باعتبار استعماله، عاد المؤلف هنا مرة أخرى للكلام عن الحقيقة والمجاز بنوع من التفصيل أكثر مما تكلم عنه في أثناء الكلام عن الدليل الإجمالي الأول أو الأصل الأول وهو الكتاب، وقلنا إن الكلام بهذا الاعتبار ينقسم إلى:

- **حقيقة**
- **ومجاز**

لهذا قال المؤلف رحمه الله: **(فَإِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ: فَهُوَ الْحَقِيقَةُ...)** إلى آخر كلامه هنا يعرِّف المؤلف الحقيقة اصطلاحاً قال: **(فَإِنِ اسْتُعْمِلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ: فَهُوَ الْحَقِيقَةُ)** ثم يفصِّل هذا التعريف يقابل التعريف الذي مرَّ معنا في الورقات وهو: "**ما استُعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة**" لأن هذا التعريف كما قلنا يستلزم تعدد أنواع الحقيقة إلى:

١- **لغوية**

٢- **وعرفية**

٣- **وشرعية**

وهذا هو تأليف المؤلف لأنه قال: **(إِنْ كَانَ بِوَضْعِ اللُّغَةِ: فَهِيَ اللُّغَوِيَّةُ، أَوْ بِالْعُرْفِ: فَالْعُرْفِيَّةُ...)** وإلى آخره...

فإن استعمل الكلام في الموضوع له: أي أن المراد الدلالة عليه أصالةً في اللغة أو العرف أو الشرع عندها تسمى حقيقة،

وتتنوع بحسب الاصطلاح سواءً كان لغوياً أو عُرفياً أو شرعياً إذا كان في المعنى الموضوع له بحسب هذا الاصطلاح،

وكما قلنا بناءً على هذه القاعدة عندنا ثلاثة أنواع للحقيقة وكل نوع من أنواع الحقيقة يقابله نوع من أنواع المجاز،

- **فالحقيقة اللغوية: هي اللفظ المُستعمل في ما وُضِع له في اللغة ويقابلها المجاز اللغوي،**
  - الصلاة لغة: هي الدعاء أو الثناء في بعض الأقوال،
  - والصيام لغة: الإمساك،
  - والزكاة لغة: النماء والطهارة،
  - والحج لغة: القصد،
  - والأسد: هو الحيوان المفترس المعروف،
  - والدابة لغة: كل ما يدُبُّ على الأرض من إنسان أو حيوان،

فإن استُعمل اللفظ في غير ما وُضِع له في اللغة كان مجازاً لغوياً بالنسبة للاصطلاح اللغوي - هذه مهمة- ليس على الإطلاق إنما بالنسبة للاصطلاح اللغوي، مثلاً: رأيت أسداً يركب فرسه، لفظ الأسد هنا لا يُقصد به الحيوان المفترس إنما يُقصد به الرجل الشجاع بقرينة يركب فرسه

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السادس عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس السادس عشر لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، وكنا في الدرس الماضي قد بدأنا الكلام عن الحقيقة والمجاز وأنهينا الكلام عن المجاز.

ووصلنا إلى تنبيه المؤلِّف رحمه الله حيث قال: **(تَنْبِيهٌ: الْحَقِيقَةُ: أَسْبَقُ إِلَى الْفَهْمِ وَيَصِحُّ الِاشْتِقَاقُ مِنْهُ، بِخِلَافِ الْمَجَازِ، وَمَتَى دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَهُمَا: فَالْحَقِيقَةُ، وَلَا إِجْمَالَ: لِاخْتِلَالِ الْوَضْعِ بِهِ)**

هذا تنبيه من المؤلف رحمه الله تعالى لما يميّز به بين الحقيقة والمجاز، ذكر أمرين:

- **الأوّل:** في قوله **(الْحَقِيقَةُ: أَسْبَقُ إِلَى الْفَهْمِ)**

فإذا لم يكن هناك قرينة فإن المعنى الحقيقي هو الأسبق للفهم من المجاز، أما المجاز فلا بدّ من قرينة حتى تصرفه عن المعنى الحقيقي -حتى يفهم اللّفظ لا بدّ من قرينة- ومن غير ذلك لا يفهم المجاز مثال ذلك قولك: رأيت أسداً، الذي يسبق للفهم هو الحيوان المُفترس فهذا دلّ على أنه حقيقة.

- **الأمر الثاني:** قال **(وَيَصِحُّ الِاشْتِقَاقُ مِنْهُ)**

وهذه فيها خلاف -الأمر الثاني تمييز بين الحقيقة والمجاز،

قال: (وَيَصِحُّ الِاشْتِقَاقُ مِنْهُ)

وقلنا فيها خلاف ومعنى كلام المؤلف أنه إذا استخدمنا اللَّفظ وكان على حقيقة يصح الاشتقاق منه بأن يؤتى بالفعل المضارع أو فعل الأمر مثل -أمرَ يأمرُ أمراً- ويصح هذا الاشتقاق لماذا؟ لأننا استعملناه على الحقيقة،

أما لو استعملنا لفظ الأمر بمعنى (الشأن) فإنه مجاز عنده ولا يصح الاشتقاق لأنه عندها لا يُفيد نفس المعنى إذا غيرنا الاشتقاق -الأمر- ونحن نريد (الشأن) عندها يختلف المعنى.

ثم قال: (وَمَتَى دَارَ اللَّفْظُ بَيْنَهُمَا: فَالْحَقِيقَةُ، وَلَا إِجْمَالَ؛ لِاخْتِلَالِ الْوَضْعِ بِهِ)

يعني متى دار اللّفظ بين الحقيقة والمجاز فإننا نقدم الأصل،

والأصل: الحقيقة؛ لأنها ما وُضع له اللّفظ -اللّفظ وُضع لهذا- والحكمة من ذلك الإفهام كما سيمر معنا فالحقيقة هي المقدَّمة.

وقوله: (وَلَا إِجْمَالَ)

أي إذا تردّد اللفظ بين الحقيقة والمجاز لا يجوز أن نقول: "هو مجمل وهو بحاجة إلى مبيّن" وننتظر حتى يأتي دليل خارجي وإلى آخره، لا؛ بل يحمل على الحقيقة،

قولنا "رأيت أسداً" يُحمل على الحقيقة -حيوان مفترس- ما يحتاج إلى أي دليل حتى نحمله على الحقيقة.

قال: (لِاخْتِلَالِ الْوَضْعِ بِهِ)

لو جعلنا اللفظ الدائر بين الحقيقة والمجاز مجملاً وانتظرنا الأدلة حتى نجزم هل هو حقيقة أو مجاز، أدّى ذلك إلى تعطيل الحكمة من الوضع والحكمة من وضع الألفاظ، ما هي الحكمة من وضع الألفاظ ومعانيها المختلفة؟ هي **الإفهام**؛ حتى يتفاهم الناس في التّخاطب؛ ولهذا إذا قلنا بمثل هذه الحالة أن اللّفظ يكون مجملاً، نكون بذلك قد أخللنا بهذه الحكمة وهي **الإفهام**؛ لأننا نعطل الإفهام حتى يأتي دليل ونرجّح وما إلى ذلك ولكن نقدِّم الحقيقة -هي الأصل وهي الأسبق

إلى الفهم- فلا بد أن نقدِّم الحقيقة.

طبعا هذا كله عند من يقول بالحقيقة والمجاز ونحن رجّحنا وبينّا أنه لا مجاز في اللّغة كما بينا ذلك في الورقات.

قال المؤلف رحمه الله: **(فَإِنْ دَلَّ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لِغَيْرِهِ: فَهُوَ النَّصُّ، وَأَصْلُهُ: الظُّهُورُ وَالِارْتِفَاعُ، وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الظَّاهِرِ: وَهُوَ الْمَعْنَى السَّابِقُ مِنَ اللَّفْظِ مَعَ تَجْوِيزِ غَيْرِهِ، وَأَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ بِهَذَا الْمَعْنَى)**

نحن قلنا إن الكلام لا بد أن يفيد فائدة يحسن السّكوت عليها -فالكلام لا بد أن يكون مفيدًا- والمؤلف هنا بدأ بالكلام عن أقسام الكلام المفيد من حيث الدلالة على معاني الألفاظ صراحة أو ظنا وقسّم الأصوليون الكلام من هذه الحيثيّة إلى النصّ والظاهر والمُجمل.

- الظَّاهر يقابله المؤول كما سيمرُّ معنا
- والمجمل يقابله المبيّن أو المبيَّن كما سيمر معنا.

فقوله **(فَإِنْ دَلَّ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لِغَيْرِهِ: فَهُوَ النَّصُّ، وَأَصْلُهُ: الظُّهُورُ وَالِارْتِفَاعُ)**

بدأ بالكلام رحمه الله عن النص -عرّفه اصطلاحا ثم لغة-

في اللّغة: الظهور والارتفاع ومرّ معنا أن منه مِنصّة العَروس التي تجلس عليها وتكون مرتفعة حتّى تظهر للنّاس،

وفي الاصطلاح قال: **(دَلَّ عَلَى مَعْنًى وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لِغَيْرِهِ)**

وقوله: **(مَعْنًى وَاحِدٍ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لِغَيْرِهِ)**

يريد بذلك أن يخرج الظّاهر كما سيمرُّ معنا، ولو قيّد المؤلف التعريف فقال **ما دلّ بنفسه على معنى واحد من غير احتمال** كان أفضل بإضافة قيد (بنفسه) وذلك مهم لإخراج المُجمل لأن المجمل قد يدلّ على معنى واحد لكن لا بنفسه وإنّما بغيره -بالقرينة أو بالمبيّن- فلذلك الأَولى إضافة هذا القيد.

وعرّف الأصوليون النصّ فقالوا: **ما أفاد بنفسه من غير احتمال** -بنفس المعنى تقريباً- أي من غير احتمال معنىً لغيره، فيكون التعريف الذي مرَّ معنا جامعًا مانعاً، فيمنع من دخول الظّاهر ويمنع من دخول المجمل في هذا التّعريف ويمثل الأصوليون لذلك بقول الله تعالى: {تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ} فهذا دل بنفسه على عشرة لا يحتمل غير ذلك.

ومنها أيضا قوله تعالى: {وَأَحَلَّ الله الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا} هذا نص في نفي التماثل بين البيع والرِّبا.

وكذلك في قوله تعالى: {لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ} مدّة التربّص أربعة أشهر من غير زيادة أو نقصان أيضاً هذا نصّ، فإن دلّ اللّفظ بنفسه على معنى واحد اللّفظ لا بغيره فهو النصّ كما مرّ معنا وحكم النصِّ هو وُجوب العمل به -لا يجوز العُدول عن النصّ- إلاّ في النّسخ.

قال المؤلّف: **(وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الظَّاهِرِ: وَهُوَ الْمَعْنَى السَّابِقُ مِنَ اللَّفْظِ مَعَ تَجْوِيزِ غَيْرِهِ، وَأَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ بِهَذَا الْمَعْنَى)**

الظّاهر لغة هو الشّاخص أو المرتفع والواضح المُنكشف وهو عكس الباطن.

اصلاحا قال المؤلّف: **(هُوَ الْمَعْنَى السَّابِقُ مِنَ اللَّفْظِ مَعَ تَجْوِيزِ غَيْرِهِ)**

(الْمَعْنَى السَّابِقُ) المقصود به أي المتبادر للذهن السّابق للفهم،

فالظاهر هو لفظ يدل على معنى أو معنيين واحتمال أحدهما يكون أقوى من الآخر وأرجح منه -هذا الأرجح يُسمّى الظاّهر- وهو المعنى السّابق من اللّفظ،

أما المرجوح فيسمّى المؤوّل والمؤلف عندما قال: **(وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى الظَّاهِرِ)** يقصد بذلك النص، أي أن مصطلح النص الذي مرّ معنا قبل قليل قد يطلق أيضا على الظّاهر لأن الارتفاع والظهور موجود فيهما -في النصّ وفي الظّاهر- ولكنه قال: **(أَكْثَرُ مَا يُسْتَعْمَلُ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ بِهَذَا الْمَعْنَى)** أي أن المؤلف يقصد أن الفقهاء قد يحملون أو يُطلقون النص كذلك على الظّاهر فيقصدون به ما يَشمَل النص والظاهر ويحتمل أيضا أن المؤلف يقصد أن الفقهاء يعنون بالظّاهر ما يحتمل معنييْن أحدهما أرجح من الآخر وأن هذا هو المستعمل بينهما، فالاحتمال وارد وأهمية هذا قوله قد يستعمل الفقهاء النص ويقصدون به الظّاهر- هذا مهم طبعاً من أجل فهم كلام الفقهاء في

كتبهم وحَمْل معانيها على مقصودهم، فلا بدَّ من التنبه لهذا؛ أن النص أحيانًا قد يُطلق على الظّاهر عند بعض الفقهاء.

أما حكم الظّاهر فإنه يجب العمل به -العمل بالمعنى الرّاجح دون المعنى المرجوح- لا يجوز ترك المعنى الرّاجح إلا بتأويل صحيح يعني بوجود دليل صحيح على هذا التّأويل-.

من الأمثلة على الظّاهر في اللغة مثلا لفظ **الأسد**، الأسد هو ظاهر في الحيوانات -هو في الحيوان المُفترس- فهو ظاهر في الحيوان المُفترس ولا يجوز حمله على الرجل الشّجاع إلا بدليل -بقرينة- لم؟ لأنّه يدل على الرجل الشّجاع لكن هذا المعنى مرجوح،

وكذلك قوله ﷺ "توضّؤوا منها" أي من لحوم الإبل، الظّاهر هو أن المعنى المقصود من "توضؤوا" هو غَسل الأعضاء الأربعة -الوضوء الشّرعي المعروف- وليس غسل اليدين فقط فهذا المعنى مَرجوح لأنه جاء في سِياق الشّرع والأصل حمله على المعنى الشرعي.

ثم قال المؤلِّف رحمه الله تعالى: **(فَإِنْ عَضَدَ الْغَيْرَ دَلِيلٌ بِغَلَبَةٍ كَقَرِينَةٍ، أَوْ ظَاهِرٍ آخَرَ، أَوْ قِيَاسٍ رَاجِحٍ، سُمِّيَ: تَأْوِيلًا، وَقَدْ يَكُونُ فِي الظَّاهِرِ قَرَائِنُ يَدْفَعُ الِاحْتِمَالَ مَجْمُوعُهَا دُونَ آحَادِهَا.**

- وَالِاحْتِمَالُ: قَدْ يَبْعُدُ: فَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ لِدَفْعِهِ، وَقَدْ يَقْرُبُ: فَيَكْفِي أَدْنَى دَلِيلٍ، وَقَدْ يَتَوَسَّطُ: فَيَجِبُ الْمُتَوَسِّطُ)

قوله: (**الْغَيْرَ**) **(فَإِنْ عَضَدَ الْغَيْرَ)**

يريد بالغير ما يقابل الظّاهر وقلنا ما يقابل الظّاهر هو المؤوّل،

والتّأويل لغة: الرجوع على آخر الأمر وعاقبته، مآل الأمر كذا أي مصيره وعُقباه كذا أو إلى كذا.

وفي الاصطلاح: صرف اللفظ عن المعنى الظاهر لاحتمال مرجوح لاعتِضادِه بدليل

أو تقول حمل المعنى المرجوح لدليل صيّره راجحًا،

قلنا الظّاهر هو الرّاجح مع احتمال غيره المرجوح وهو المؤوّل،

- فالمؤوّل هو المرجوح الذي يقابل الظاهر،

- والظاهر كما قلنا هو الأسبق للفهم

لكن إن ورد معنا دليل جعل هذا المرجوح وهو المؤوّل أغلب على الظن من المعنى الراجح وهو الظاهر فيصير عنده المعنى المرجوح هو الذي يُقدّم بسبب وجود الدليل الذي جعله راجِحا على الظّاهر ونحن لا نستطيع أن نحمل الكلام على المعنى المؤول إلا بدليل يرجّحه على الظّاهر فيوجد عندنا صارف صحيح يصرف اللّفظ عن الظاهر إلى المعنى المؤوّل، فإذا كان هذا التّأويل غير صحيح فلا تأويل وإذا لم يوجد لدينا دليل فلا تأويل وإنما نقدّم الظاهر فهو الأسبق للفهم وهو الأظهر والأرجح.

وقوله: (كَقَرِينَةٍ، أَوْ ظَاهِرٍ آخَرَ، أَوْ قِيَاسٍ رَاجِحٍ)

هذه أنواع الأدلّة والصوارف التي تصرف اللّفظ من المعنى الظّاهر إلى المعنى المُؤوّل ويسمّى صرف اللّفظ عن ظاهره كما قلنا تأويلا لكن لا بد أن يكون بقرينة أو ظاهر آخر أو قِياس راجح صحيح.

مثال القرينة قلنا: (**رأيت أسدا حاملا سيفه**) فظاهر اللّفظ للأسد يقصد به للحيوان المفترس لكننا هنا صرفناه عن ظاهره إلى الرّجل الشّجاع لوجود قرينة -القرينة هي في السِّياق نفسه: حاملا سيفه، حمل السيف هو من خصائص الرِّجال الشجعان ولا يفعل ذلك الأسد الحيوان المفترس- لهذا نحن صرفنا لفظ الأسد عن ظاهره، فهذه القرينة المتّصلة التي تكون في نفس السِّياق.

مثال آخر في قوله تعالى {أَتَى أَمْرُ الله فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ} أتى أمر الله: ظاهر الآية أن الكلام عن شيء في الماضي -هنا فعل ماضي {أتى} فهو فعل ماضٍ لكن في الآية قرينة على أن ظاهر الآية ليس هو المُراد، ليس هو المقصود،

وقوله تعالى {فَلاَ تَسْتَعْجِلُوهُ} يعني أن لفظ الماضي هنا جاء للكلام عن الشّيء الذي سيقع مُستقبلاً واستُخدم لفظ الماضي ليُعبِّر على أن هذا الذي سيقع في المستقبل مُحتّم وُقوعه - وقوعه مُحقّق- فنكون بذلك صرفنا اللّفظ عن ظاهره، طبعا هذا الأسلوب من أساليب العرب.

مثال آخر في حديث "ليس لنا مثل السَّوء، الذي يعود في هِبته كالكلب يرجع في قيئه"

عند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز الرّجوع في الهِبة أو هو يعني دخل في نِقاش أنه يجوز الرّجوع

في الهبة لأن الكلب وإن كان يرجع أو يعود في قيئه لكن لا يحرم عليه هذا، النص ليس فيه دليل أو ليس فيه كلامٌ –"الذي يعود في هِبته كالكلب يرجع في قيئه"- ليس فيه ما يدلّ على حُرمة هذا الفعل لأن الكلب لا يحرم عليه الرّجوع في قيئه لكن الإمام أحمد ناقشه في ذلك واستند إلى القرينة التي في أوّل الحديث وهو قوله ﷺ "ليس لنا مثل السّوء" وعليه فلا يجوز لنا هذا الفعل وهو الرّجوع في الهِبة لماذا؟ لوجود هذه القرينة.

وقوله: **(أو ظاهرٍ آخر)**:

هذا هو النّوع الثاني من الصّوارف أو الأدلّة التي نصرف بها اللّفظ عن ظاهره، مثال ذلك قال تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} ظاهر الآية عموم تحريم الميتة (**أكلها وجِلدِها مطلقا**) فلفظ الميتة هو الظاهر وظاهره تحريم الكلّ لكن يحتمل أن يكون التّحريم في الأكل فقط دون الجِلد وأن الجلد غير مأكول،

ثم في حديث آخر قال النبيّ ﷺ (إذا دُبغ الإهاب فقد طهر) ظاهره أن الجلد إذا دبغ طهر وجاز لنا الانتفاع به وبهذا الظّاهر في الحديث نستطيع أن نصرف ظاهر لفظ الميتة في الآية إلى الأكل فقط، فلا يدخل في ذلك الجلد والانتفاع في الجلد بعد الدّبغ، لهذا يحلُّ الجلد ويحل الانتفاع به بعد الدّبغ فيكون معنى الآية {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} أكلها.

وقول المؤلّف: **(أو قِياس راجح)**

مثاله قال تعالى: {الزَّانِيَةُ والزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ} ظاهر الآية أن الجلد يشمَل الجميع -الحرّ والعبد- فالحرّ يُجلد مائة جلدة إن ثبت هذا في حقّه لعُموم اللّفظ ولكن هذا اللّفظ خُصِّص بقياس العبد بالأَمة بتنصيف الحد عليها، حكمنا بالتنصيف عليه بالقياس على الأَمة لقوله تعالى: {فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ} فقِسنا العبد على الأَمة لعلّة جامعة بينهما وهي علّة الرِّقّ.

ثمّ قال المؤلّف: **(وَقَدْ يَكُونُ فِي الظَّاهِرِ قَرَائِنُ يَدْفَعُ الِاحْتِمَالَ مَجْمُوعُهَا دُونَ آحَادِهَا وَالِاحْتِمَالُ: قَدْ يَبْعُدُ: فَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ لِدَفْعِهِ. وَقَدْ يَقْرُبُ: فَيَكْفِي أَدْنَى دَلِيلٍ. وَقَدْ يَتَوَسَّطُ: فَيَجِبُ الْمُتَوَسِّطُ.)**

الظّاهر: المعنى الرّاجح والمعنى المرجوح هو المُؤوّلُ،

نحن قلنا إننا لا نصرف اللّفظ عن الظاهر إلاّ بدليل يصحّ وقد يكون هناك قرائن لهذا الظاهر تقوّيه فتكون الأدلة عندها موجبة لترك التّأويل، فعندها يجب العمل بالمعنى الرّاجح لا بالعمل المرجوح.

وقوله: **(وَالِاحْتِمَالُ: قَدْ يَبْعُدُ: فَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ لِدَفْعِهِ. وَقَدْ يَقْرُبُ: فَيَكْفِي أَدْنَى دَلِيلٍ. وَقَدْ يَتَوَسَّطُ: فَيَجِبُ الْمُتَوَسِّطُ.)**

يتكلّم المؤلف هنا عن أقسام التأويل من حيث القرب والبُعد -ينقسم إلى تأويل بعيد وتأويل قريب وتأويل متوسِّط.

التأويل البعيد هو قوله: (**قَدْ يَبْعُدُ: فَيَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ لِدَفْعِهِ**)

هذا إذا كان المعنى المُؤوّل إليه أو المعنى المرجوح بعيدا جدّا، احتماله ضئيل جدّا فيبعد أن يكون هو المراد من اللّفظ، مثل هذا يحتاج إلى دليل قويٍّ جدًا حتى نصرف اللّفظ عن ظاهره وحتى نقدِّمه على اللّفظ الظاهر ويمثِّل العلماء لذلك بقوله ﷺ (أيُّما امرأة نُكحت بغير إذن وليِّها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل) الحديث،

ظاهر الحديث وما عليه الجمهور هو اشتراط الوليِّ في نِكاح المرأة مطلقا.. وأيُّ لفظ من الألفاظ يدل على العموم كما سيمرّ معنا ومرَّ معنا في الورقات فيشمَل كل النّساء،

أما الأحناف القائلون بعدم اشتراط الوليِّ كثير منهم أوّلوا هذا الحديث وقالوا أن المقصود هي البنت الصغيرة،

وقال بعضهم: الأَمة،

وقالوا: المكاتبة -قالوا كل هذه التأويلات- وهذه كلّها تأويلات بعيدة جدّا،

أمّا التأويل القريب كما في قوله وقد يقرُب فيكفي أدنى دليل، التّأويل القريب أن يكون المعنى المُؤوّل إليه قريبا جدّا وهذا يحصل بأدنى دليل كقوله تعالى {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُهَكُمْ} ظاهره الوضوء مع البدء في الصّلاة، {إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُهَكُمْ} ظاهره الوضوء مع البدء في الصّلاة أو بعدها، والمعروف أن الوضوء شرط للصّلاة، لذلك المراد من هذه

الآية ليس هو الظّاهر إنما المراد هو العزم على أداء الصّلاة -يعني إذا عزمتم على الصّلاة فتوضّؤوا ثمّ صلّوا- لأن الوضوء شرط من شروط الصّلاة والشرط يطلب حصوله قبل البدء بالمشروط وهذا صرف للفظ عن ظاهره إلى معنى آخر قريب جدا ومعنى محتمل جدا.

والتّأويل المتوسط: قال المؤلّف: (وَقَدْ يَتَوَسَّطُ: فَيَجِبُ الْمُتَوَسِّطُ.)

هو ما كان المعنى المؤوّل فيه متوسِّطَ الاحتمال -يعني ما بين القريب والبعيد- وهذا يحتاج إلى دليل متوسِّط في القوّة على قدر احتماله بين البُعد والقُرب.

قال المؤلّف رحمه الله: (فَإِنْ دَلَّ عَلَى أَحَدِ مَعْنَيَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ لَا بِعَيْنِهِ، وَتَسَاوَتْ وَلَا قَرِينَةَ: فَمُجْمَلٌ. وَقَدْ حَدَّهُ قَوْمٌ بِـ: مَا لَا يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ. فَيَكُونُ فِي الْمُشْتَرَكِ: وَهُوَ مَا تَوَحَّدَ لَفْظُهُ وَتَعَدَّدَتْ مَعَانِيهِ بِأَصْلِ الْوَضْعِ؛ كَـ:

- الْعَيْنِ.
- وَالْقَرْءِ.
- وَالْمُخْتَارِ، لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ.
- وَالْوَاوِ، لِلْعَطْفِ وَالِابْتِدَاءِ.

وَمِنْهُ عِنْدَ الْقَاضِي، وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ}، وَ {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ}؛ لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ الْأَكْلِ وَالْبَيْعِ، وَاللَّمْسِ وَالنَّظَرِ وَهُوَ مُخَصَّصٌ بِالْعُرْفِ فِي الْأَكْلِ وَالْوَطْءِ، فَلَيْسَ مِنْهُ)

بدأ هنا في الكلام عن القسم الثالث من أقسام الكلام هذا وهو المُجمل وقلنا إنه يقابله المبيّن.

والمجمل لغة: هو المجموع والمخلوط وقد يُطلق أيضا على المُبهم.

وفي **الاصطلاح** ذكر له المؤلّف معنيين فالأول في قوله (فَإِنْ دَلَّ عَلَى أَحَدِ مَعْنَيَيْنِ أَوْ أَكْثَرَ لَا بِعَيْنِهِ، وَتَسَاوَتْ وَلَا قَرِينَةَ)

أي أن المجمل هو ما تردّد بين معنيين محتملين أو أكثر من معنيين فهذا التردّد بين معنيين أو أكثر من معنيين يُخرج به النصّ لأن النص كما قلنا ما أفاد بنفسه من غير احتمال لغيره، هنا

عندنا معنيين أو أكثر محتمَلَين أو أكثر.

وقوله: **(وَتَسَاوَتْ):** أي تساوت هذه المعاني المُحتملة من حيث القوّة في التّرجيح بينها وعليه فتحتاج إلى مُرجِّح وليس هناك معنى أظهرُ من الآخر، هذا القيد يخرج به الظّاهر لأنه -الظّاهر- وإن كان مُحتملاً بين معنيين إلاّ أن أحدهما أرجح من الآخر فلا تساوي، بينما في المُجمل هناك تساوٍ في الاحتمال في القوة.

وقوله: **(ولا قرينة)** أي ليس هناك قرينة تبيّن المرادَ بحيث تبيّن هذه المعاني حتّى يزول ذلك الاحتمال، هذا هو التعريف الأول.

أما التعريف الثاني فقال المؤلّف: **(وَقَدْ حَدَّهُ قَوْمٌ بِـ: مَا لَا يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى عِنْدَ الْإِطْلَاقِ)**

قالوا هذا فيه نظر لأن الذي لا يُفهم منه معنًى عند الإطلاق هو المبهم والمجمل يفيد معنى ولكن هذا المعنى غير معين لماذا؟

لتساوي الاحتمال بين أكثر من معنى، فأي معنى نُعين من هذه المعاني -فهو يفيد معنى- فلا يُقال عنه أنه لا يفهم منه معنى عند الإطلاق، لذلك من الأولى أن نُضيف قيدا لهذا التّعريف وهو التّعيين فنقول: **المجمل ما لا يُفهم منه معنى معيّن عند الإطلاق،**

وقوله: **(عِنْدَ الْإِطْلَاقِ)**

أي عند انتفاء القرينة التي تبين المعنى المُراد، لأنه إذا وُجدت القرينة خلاص نحن يتبيّن عندنا المُراد، فعند الإطلاق يقصد به المُجمل ما لا يُفهم منه معنى معيّن عند الإطلاق أي عند انتفاء القرينة.

وقوله: **(فَيَكُونُ فِي الْمُشْتَرَكِ: وَهُوَ مَا تَوَحَّدَ لَفْظُهُ وَتَعَدَّدَتْ مَعَانِيهِ بِأَصْلِ الْوَضْعِ؛ كَ:**

- **الْعَيْنِ. - وَالْقَرْءِ. - وَالْمُخْتَارِ، لِلْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ. وَالْوَاوِ، لِلْعَطْفِ وَالِابْتِدَاءِ.)**

المشترك لغة مأخوذ من الاشتراك ويرجع إلى الشّركة التي يشترك فيها الشركاء في المِلك.

وفي الاصطلاح قال المؤلف: (مَا تَوَحَّدَ لَفْظُهُ وَتَعَدَّدَتْ مَعَانِيهِ بِأَصْلِ الْوَضْعِ)

قوله **(بِأَصْلِ الْوَضْعِ)**

أي الوضع اللّغوي فهو لفظ واحد وُضع في اللّغة ليدل على أكثر من معنى ولا يتعيّن المعنى المراد من هذه المعاني إلاّ بالقرائن، لذلك فهو من جُملة المُجمل.

وضرب المؤلف أمثلة للمُشترك فقال: **(كالعين)**،

العين لفظ مشترك في اللغة -مشترك لخمسة معانٍ:

١- الذّهب

٢- والعين الباصرة

٣- والعين الجارية

٤- والجاسوس

٥- والشّمس

فهو يدل على هذه المعاني دَلالة متساوية -لفظ العين يدل على هذه المعاني دَلالة متساوية

وقال: **(القرء)**

القرء جمعه قروء ويُطلق على الطّهر والحيض في لغة العرب ودلالته على المعنيين متساوية قالوا قال تعالى {وَالمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوء} لهذا اختلف العلماء هل تكون ثلاثة حيضات أن ثلاثة أطهار وقال والمُختار للفاعل والمفعول لفظ المختار! هل اسم فاعل؟ أم اسم مفعول؟

هو يحتمل المعنيين:

- ممكن أن يكون اسم فاعل
- أو يكون اسم مفعول؛ فهو من باب المُشترك

ومثاله لفظ (يُضارّ) في قوله تعالى {وَلاَ يُضَآرَّ كَاتِبٌ وَلاَ شَهِيدٌ} إذ يحتمل أن يكون مبنيّا للمعلوم أو يكون مبنيا للمجهول فهذا من باب المُشترك

وقوله (**والواو**)

للعطف والابتداء هذا الإجمال هو الإجمال بالحرف -الإجمال كما مرّ معنا- ولكن يقال **الإجمال**

بالاسم وقد يكون **الإجمال بالفعل** وهذا **الإجمال بالحرف** "الواو" وهي في قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ الله وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ}

الواو في {والرّاسخون} هل هي عاطفة أم هي للابتداء؟

وتفسير التأويل في الآية المقصود -التّأويل للمتشابه المذكور- يعتمد على نوع الواو المذكورة هنا، فإذا قلنا إن الواو عاطفة ولا يوجد وقف في الآية يعني {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ الله وَالرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} عندها يكون المراد أن الله تعالى يعلم المُتشابه في الكتاب

وكذلك {الرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ} فيكون المراد بالتّأويل هنا التّفسير -معرفة معاني الكتاب-، وإذا قلنا أن الواو للابتداء أي استئنافيّة -يُسمُّونها الواو الاستئنافيّة- فيكون المراد أنه عندها سيكون وقف حتى تقول ابتدائية يكون وقف، نقول {و ما يعلم تأويله إلاّ الله} {والرّاسخون في العلم يقولون آمنّا به} يكون المراد أنه لا يعرف معنى المتشابه إلاّ الله وحده والرّاسخون في العلم يُسلِّمون بذلك ويُقرُّون به وعليه يكون تأويل المتشابه المقصود به هو ما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه أو معرفة كيفيته أو حقيقته -هذه لا يعلمها إلاّ الله- وهو المقصود بتأويل الشيء -أي ما يؤول إليه الشيء-.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَمِنْهُ عِنْدَ الْقَاضِي، وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ}، وَ {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ}؛ لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ الْأَكْلِ وَالْبَيْعِ، وَاللَّمْسِ وَالنَّظَرِوَهُوَ مُخَصَّصٌ بِالْعُرْفِ فِي الْأَكْلِ وَالْوَطْءِ، فَلَيْسَ مِنْهُ)**

يعني القاضي أبو يعلى وبعض المتكلِّمين يعدّون هذه الآية من المُجمل ويعدّون من المجمل إضافة التّحريم إلى عين الشيء مثل الميتة في قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ}

أو الأمّهات في قوله تعالى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} عَدّوا هذا مجملا لأن إضافة التحريم قالوا تكون للأفعال لا للأعيان فإذا ورد التحريم في آية مثل {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} فعندها لا بدّ من تقدير فعل وعليه -حسب قولهم- يتردّد تقدير الفعل بين عدّة أمور (**بين الأكل واللبس والنّظر والشّرب والوطء**) فلا مُرجِّح لبعضها أو لأحد منها -أي عندهم ليس هناك قرينة- لهذا عندهم يكون مثل هذا مُجملا ويحتاج إلى بيان،

وكذلك ما في الآية {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} هذا مجمل عندهم لأن التحريم هنا نُسب للعين

والأصل أنه للفعل فأي فعل مقصود هل اللّمس؟ النظر، الوطء، الأكل، الشرب؟

عندهم هذا من باب المجمل، ولكن المؤلّف قال و هو مخصّص بالعُرف في الأكل والوطء فليس منهم، هذا هو المذهب الثاني في المسألة وهو ردّ المؤلف على قول القاضي أبي يعلى والمتكلّمين، قال أن هذه الآيات ليست مجملة لأنها مخصّصة بالعُرف فالآية الأولى {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ} المراد تحريم أكلها والآية الثانية {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ} المراد تحريم الاستمتاع بالوطء ونحوه وهذا قول الأكثر لأن التحريم يتعلّق بفعل المكلف وتحريم العين غير مراد، فإذا أضيف التحريم إلى العين أو عين معينة فإنه لا بدّ من تقدير الفعل المقصود منه أو المرجّح في ذلك العُرف ففي المأكولات يقدّر فعل الأكل وفي المشروبات يقدّر فعل الشّرب وفي الملبوسات يقدّر اللّبس وفي الموطوءات الوطء، وعليه لا نسلم لقول القائل بأن مثل هذا مجمل ولا مرجّح بل هي واضحة ولا إجمال فيها ونعود فيها إلى الشرع كل بحسبه.

قال المؤلّف: **(وَعِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ: مِنْهُ قَوْلُهُ: «لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ» وَالْمُرَادُ: نَفْيُ حُكْمِهِ؛ لِامْتِنَاعِ نَفْيِ صُورَتِهِ، وَلَيْسَ حُكْمٌ أَوْلَى مِنْ حُكْمٍ)**

فتتعيّن الصورة الشرعية فلا يكون منه أي من المجمل عند الحنفية -يعدّونه مجملا- هذا الحديث: قوله ﷺ **«لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ»** لأن مثل هذا إما أن يحمل على نفي صورة الصلاة أو فعل الصلاة، يعني إذا لم يتوضّأ المرء لا يمكن إيجاد الصلاة بغير وضوء فلا توجد هذه الصّلاة -إذا لم يتوضّأ لم توجد هذه الصّلاة- طبعا هذا باطل لأن فعل الصّلاة قد يوجد حتى بدون طهور يعني من يصلّي وهو محدث هو يدري أو لا يدري، كبّر وركع وسجد وهو محدث غير متوضّئ، مثل هذا حصلت صورة الصّلاة أو أفعال الصلاة حصلت، نعم الصلاة لا تصح لكن صورة الصّلاة حصلت، فوُجدت الصّلاة،

فهذا ما معنى قوله: **(لِامْتِنَاعِ نَفْيِ صُورَتِهِ)** يعني ما تستطيع أن تنفي الصورة فلا نقول أن معنى هذا الحديث **«لَا صَلَاةَ إِلَّا بِطُهُورٍ»** أننا ننفي صورة الصلاة، فمعنى أنها لا تحصل ليس بصحيح.

قال **(وَالْمُرَادُ: نَفْيُ حُكْمِهِ)** يعني ليس المقصود نفي الصورة ولكن المقصود نفي الحكم أي بما أنه امتنع في صورة الصّلاة فنحمله على نفي الحكم، ولكن أي حكم ننفي؟ هذا السؤال، هل ننفي صحّة الصلاة؟ أم ننفي كمالها؟ أم ننفي الإجزاء فلا تجزئ الصلاة؟

قالوا هذه الأحكام كلها متساوية في القوة ولا مرجح وعليه فهو مجمل يحتاج إلى بيان، يعني إذا ما كان إجمالا من ناحية هل الصورة نفي الصورة أم الحكم؟

حتى لو جزمنا بأنه هو الحكم عندهم قالوا لا هناك إجمال في الحكم نفسه -أي حكم هذا الذي نرجّحه- فقال فتتعيّن الصورة الشرعية فلا يكون منه هذا ردّ المصنّف على قول الحنفيّة هذا وهو قول الجمهور طبعا بأن مثل هذا الحديث ليس من باب المجمل أيضا لأن المراد هنا هو نفي الحكم الشّرعي وما هو الحكم الشرعي؟

الأصل في الحكم الشرعي في هذه الأمور هو الصحّة، فلا تصح الصلاة فالأمر ليس بمجمل بل هو بيّن لأنه خطاب الشارع فيحمل على الحقيقة الشرعية كما مرّ معنا، ونفي صورة الصلاة ممتنع كما قلنا فالمراد بقوله: «لَا صَلَاةَ» ، أي لا صلاة صحيحة إلا بطُهور، وحتى لو تعدّت الأحكام كما يقول فالأصل الصحة، نرجع في الأصل إلى الصحة ولا نحمله على غيره من الأحكام إلا بوجود قرينة إلا أن يترجّح عندنا آخر بقرينة،

ومثله حديث المسيء صلاته إذ قال ﷺ (ارجع فصلّ فإنك لم تصل) هذا الحديث نفي للصلاة الشرعية (ارجع فصلّ فإنك لم تصل) الرجل صلّى يعني ركع وسجد إلى آخره لكن النبيّ ﷺ نفى الصلاة هنا، والمقصود نفي الصلاة الشرعية الصحيحة لأنه لم تكتمل أركانها أو شروطها.

ومثله كذلك حديث (لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب) هو كذلك،

وحديث (إذا أُقيمت الصلاة فلا صلاة إلاّ المكتوبة) وغيرها من الأحاديث التي على نفس النّسق ونفس المعنى وحكم المجمل هو التوقّف فيه، نحن إذا جاءنا نص مجمل نتوقّف فيه حتّى يأتي المُبيّن، فلا يجوز العمل بأحد الاحتمالات حتّى يتوفّر لدينا مُرجِّح، طيّب نكون بهذا قد انتهينا من الكلام عن المُجمل وبإذن الله نكمل الكلام أو نبدأ الكلام عن المبيّن في الدرس القادم بإذن الله تعالى

ونكتفي بهذا القدر،سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السابع عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله،

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس السابع عشر لشرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى،

في الدرس الماضي أنهينا الكلام عن المجمل ونبدأ الآن بالكلام عن المبين.

حيث قال المؤلف رحمه الله: **(وَيُقَابِلُ الْمُجْمَلَ: الْمُبَيَّنُ، وَهُوَ: الْمُخْرَجُ مِنْ حَيِّزِ الْإِشْكَالِ إِلَى الْوُضُوحِ، وَالْمُخْرِجُ: هُوَ الْمُبَيِّنُ، وَالْإِخْرَاجُ: هُوَ الْبَيَانُ، وَقَدْ يُسَمَّى الدَّلِيلُ: بَيَانًا، وَيَخْتَصُّ بِالْمُجْمَلِ، وَحُصُولُ الْعِلْمِ لِلْمُخَاطَبِ لَيْسَ بِشَرْطٍ)**

المبين في اللغة: هو الموضَّح والمفسَّر، وهو يقابل المجمل لأن المراد يُفهم منه، المجمل لا يفهم منه المراد على وجه التعيين لكن المبيَّن يُفهم منه المراد،

وفي الاصطلاح قال المؤلف: **(هُوَ: الْمُخْرَجُ مِنْ حَيِّزِ الْإِشْكَالِ إِلَى الْوُضُوحِ)**

هذا التعريف يختص بما كان مجملاً ثم جاء الدليل المُبيِّن فبُيِّنَ به، ولكن المبيَّن نوعان عندنا:

- **مبيَّن بنفسه.**
- **ومبيَّن بغيره.**

النوع الأول هو المبيَّن بنفسه: وهو ما جاء مبيَّناً ابتداءً يعني هو مبيَّن بنفسه وهذا لا يشمله

تعريف المؤلف هذا فالمبيَّن بنفسه هو الذي يستَقِلُّ بإفادة معناه بالوضع اللغوي أو بالعقل، مثاله: {وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}[١] هذا يفيد شمول علم الله سبحانه وتعالى للأشياء في الدنيا،

والدلالة هنا من اللغة يفيد هذا المعنى بالوضع اللغوي للفظ [كُلّ]، [كُلّ] هو من ألفاظ العموم لهذا فيشمل هذا شمول علمه سبحانه وتعالى لجميع الأشياء {وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}،

أما إفادة معناه بالعقل فكما في قوله تعالى: {وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ}[٢] المقصود طلب سؤال أهل القرية وليس جدران القرية وطُرقِها، وقرينة ذلك (اسأل) والسياق نفسه دل على هذا المعنى المراد، إذن المبيّنُ بنفسه هو الذي يستَقِلُّ بإفادة معناه بالوضع اللغوي أو العقل فهو ما جاء مبين ابتداءً لهذا سمي مبيَّنٌ بنفسه، مثاله أيضاً يعني ما فُهِم المراد منه بأصل الوضع مثل: **[كتاب، سماء، أرض]** هذا مفهوم المعنى أو يُفهم المراد منه بأصل الوضع.

النوع الثاني وهو المبيَّن بغيره: وهو ما كان مُجملاً ثم جاء دليل آخر فبينه فهو لم يستقل بنفسه لإفادة المعنى، بل افتقر إلى دليل يبينه من قول، أو فعل، أو كتابة، أو ترك فعل، أو سكوت، أو إقرار، أو إشارة، نعم، فهو ما كان مجملاً ثم بُيّنَ، وذكرنا مثال: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ}[٣] جاء مجملاً ثم بيَّنته السنة هذا مثال عليه، وهذان هما نوعا المبيَّن:

- **مبيَّن بنفسه.**
- **ومبيَّن لغيره.**

وعليه فإن تعريف المبيَّن الذي يشمل كِلا النوعين هو: **"ما فُهِمَ منه بعد الإطلاق معنى معين إما بأصل الوضع أو العقل أو بعد البيان"**،

- فيكون ما فُهِم منه بعد الإطلاق معنىً مُعيَّنا بأصل الوضع أو العقل هذا هو المبيَّن بنفسه،
- وما فُهِم منه بعد الإطلاق معنىً مُعيَّن بعد البيان يكون هو المبيَّن بغيره.

وقوله: **(وَهُوَ: الْمُخْرَجُ مِنْ حَيِّزِ الْإِشْكَالِ إِلَى الْوُضُوحِ)**

١- [البقرة ٢٨٢]

٢- [يوسف ٨٢]

٣- [البقرة ٤٣]

هنا يتكلم عن المبيَّن بغيره،

قال: **(وَالْمُخْرِجُ: هُوَ الْمُبَيِّنُ، وَالْإِخْرَاجُ: هُوَ الْبَيَانُ، وَقَدْ يُسَمَّى الدَّلِيلُ: بَيَانًا)**

يعني صار عندنا المُبَيَّن والمُبَيِّن والبيان، هي كلها إطلاقات تطلق في هذا السياق أو في هذا الموضوع، **المبيَّن**: هو المُخرَج،

والمُبَيِّن: هو المُخرِج،

والبيان: هو الإخراج،

وهذه الإطلاقات لا بد أن نُفرِّق بينها، المُبَيَّن مر معنا،

أما المبيِّن الذي هو المُخرِج؛ أي هو الموضِّح للإجمال وهو المُظهِرُ للحكم،

ولعلَّ الأولى أن نقول المُظهِر للحكم لأنه يشمل ما كان مبيَّناً بنفسه وما كان مبيَّناً بغيره،

وقوله: **(وَالْإِخْرَاجُ: هُوَ الْبَيَانُ)**

الإخراج: هو الإظهار،

البيان: اسم مصدر من بيَّنَ والمصدر منه هو التَّبيين وهو: فعل المبيِّن،

هنا الإخراج هو البيان يقصد به فعل المبيِّن؛ أي هو إظهار معنى الحُكم وإيضاحه،

لكن لما قال: **(وَقَدْ يُسَمَّى الدَّلِيلُ: بَيَاناً)** هذا إطلاق ثان على البيان الأول: هو فعل المبيِّن، الثاني: هو ما حصل به التبيين فهو الدليل المُظهِر للحكم لهذا قال: **(وَقَدْ يُسَمَّى الدَّلِيلُ: بَيَانًا)** فصار عندنا الإطلاق الأول هو فعلُ المبَيِّن وهو إظهار معنى الحكم وإيضاحه والإطلاق الثاني على البيان هو الدليل المُظهِر للحكم نتكلم الآن عن الدليل.

وقوله: **(وَيَخْتَصُّ بِالْمُجْمَلِ)** لعل المؤلف أراد أن المبيِّن أو البيان يقابل المجمل، والقول بأنه يختص بالمجمل فيه نظر لأننا قلنا أن المبيَّن قد يُطلق على ما جاء مبيَّناً ابتداءً وهو الذي فُهِمَ منه المراد بأصل الوضع أو العقل وهو المبيَّن بنفسه وليس فقط ما يُطلق على ما جاء ليوضِّح المجمل لهذا قوله: **(وَيَخْتَصُّ بِالْمُجْمَلِ)** فيه نظر.

وقول المؤلف: (وَحُصُولُ الْعِلْمِ لِلْمُخَاطَبِ لَيْسَ بِشَرْطٍ)

أي ليس من شرط البيان أن يَحصُلَ به العلم لكل مخاطب فقد يتعذَّرُ لذلك البعض -بعض المخاطبين- لأسباب مختلفة بين ما يتحقق ذلك لغيرهم؛ أي قد يأتي البيان ومع هذا لا يتبين البعض، مثال ذلك كما قال الله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ}(١) هذا لا يشمل الأنبياء لحديث: {لَا نُورَثُ، مَا تَرَكْنَا صَدَقَةٌ} هذا فيه بيان لكن **فاطمة رضي الله عنها** لم تعلم بهذا لهذا جاءت **أبا بكر** أو جاءت تطالب **أبا بكر** بميراثها من أبيها النبي ﷺ.

قال رحمه الله: (وَيَكُونُ: بِالْكَلَامِ، وَالْكِتَابَةِ، وَبِالْإِشَارَةِ، وَبِالْفِعْلِ، وَبِالتَّقْرِيرِ، وَبِكُلِّ مُفِيدٍ شَرْعِيٍّ)

أي أن البيان قد يكون بأحد هذه الأمور أو ببعضها أو بها كلها ومن أشهرها هو **البيان بالكلام**؛ أي بالقول وهذا لا نزاع فيه بين العلماء وهو كثير جداً في الشرع، مثل ذلك قوله تعالى: {وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ}(٢) ما حقه؟

أي زكاته هذه بيَّنها النبي ﷺ بأحاديث منها حديث: {فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ}،

وقال تعالى: {الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ}(٣) هذا بيَّنَه النبي ﷺ عندما سأله الصحابة عن هذا قال: {لَيْسَ ذَلِكَ، إِنَّمَا هُوَ الشِّرْكُ، أَلَمْ تَسْمَعُوا مَا قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ: {يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ؟}} هذا الظلم بيَّنه النبيُّ ﷺ أنه الشرك ومنه كذلك حديث المسيء صلاته المتفق عليه حيث بيَّن الصلاة له فقال النبي ﷺ "إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا، ثُمَّ اسْجُدْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا، وَافْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا".

ويحصل **البيان بالكتابة** كذلك مثل كتابته ﷺ إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام ويبينه لهم، ويستدل بعض أهل العلم بكتابة النبي ﷺ مقادير الزكاة وغيرها لعمرو ابن حزم رضي الله عنه.

١- [النساء ١١]
٢- [الأنعام ١٤١]
٣- [الأنعام ٨٢]

وقوله: (بِالْإِشَارَةِ)

أيضاً يحصل **البيان بالإشارة** مثل حديث **ابن عمر رضي الله عنه** أنه قال: قال النبي ﷺ: "الشَّهْرُ هَكَذَا وَهَكَذَا وَخَنَسَ الْإِبْهَامَ فِي الثَّالِثَةِ"؛ أي خنس الإبهام يعني قبضها ضمَّها فلم يظهرها في العدد؛ يعني بذلك تسعاً وعشرين ٢٩، أول مرة هكذا عشر أصابع المرة الثانية هكذا العشرة الأُخرى عندنا عشرون ٢٠، ثم خنس الإبهام في الثالثة فصارت تسعة فصار عندنا أن الشهر في ذاك الوقت كان تسعاً وعشرين ٢٩ يوماً.

ويحصل البيان كذلك **بالفعل** وهذا كثير ومرَّ معنا السنة الفعلية وقول النبي ﷺ: "صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي" فيه إحالة من النبي ﷺ على فعله وأَمرُه أن نتأسى بفعله ﷺ في العبادات أو في الصلاة من أجل بيان صورتها فكانوا يتعلمون الصلاة بذلك، وكذلك منه قيامه ﷺ بأداء المناسك مناسك الحج أمام أمته فتعلم الناس كذلك المناسك منه، وكذلك أيضاً تعلُّمهم الوضوء من النبي ﷺ برؤيتهم له ثم متابعته على ذلك.

ويحصل البيان أيضاً **بالتقرير**؛ أي بإقراره لأفعال أو أقوال الصحابة وهذا مر معنا في أثناء الكلام عن السنة التقريرية كإقراره للجارية وإقراره **لأبي بكر الصديق رضي الله عنه**.

وقوله: (وَبِكُلِّ مُفِيدٍ شَرْعِيٍّ)

أي كل ما أفاد الحكم الشرعي فهو بيان، فهو كلٌّ مقيد من جهة الشرع كما قال بعض العلماء، وهذا يشمل كل ما سبق معنا من أنواع البيان وغيرها كذلك، مثل: الترك فترك النبي ﷺ فعلاً قد أُمر به أو تركه فعلاً سبق أن فعله يكون هذا الترك مبيّناً أن هذا الفعل ليس واجب، مثال ذلك قال تعالى: {وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ} هذا ليس على الوجوب لأنه ثبت عن النبي ﷺ أنه باع ولم يُشهِد، ومنه كذلك تركه لصلاة التراويح جماعة في رمضان دليل على عدم وجوبها.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (وَلَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ، فَأَمَّا إِلَيْهَا: فَجَوَّزَهُ ابْنُ حَامِدٍ، وَالْقَاضِي وَأَصْحَابُهُ، وَبَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ، وَأَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ، وَمَنَعَهُ أَبُو بَكْرٍ عَبْدُ الْعَزِيزِ، وَالتَّمِيمِيُّ، وَالظَّاهِرِيَّةُ، وَالْمُعْتَزِلَةُ)

قوله: (لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ عَنْ وَقْتِ الْحَاجَةِ)

وقت الحاجة هو الوقت الذي يكون فيه المكلَّف مطالباً بالأداء أو الامتثال،

وفي قوله: **(لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُهُ)**

الهاء هنا عائدة على البيان؛ يعني لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، البيان متى يحصل؟ يحصل **وقت الخطاب الشرعي يعني الوحي يعني هو الوقت الذي جاء به تكليف الشرع لفعل أمر ما** عندها يحصل البيان فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة هذا متفق عليه إذ لا تستطيع أن تأمر الناس بالصلاة وتؤخر بيان كيفيتها لأن هذا من تكليف ما لا يُطاق من باب التكليف بما لا يُطاق.

وهذا يفيدنا أننا إذا علمنا أن النبي ﷺ رأى فعلاً من أحد الصحابة ولم يُنكر عليه أن هذا يكون إقراراً، لأنه لو كان فعله محرماً لنهاه عن ذلك إذ لا يجوز في حق النبي ﷺ تأخيرُ البيان عن وقت الحاجة كما في مثل هذا المثال.

أما بالنسبة لتأخير البيان إلى وقت الحاجة؛ يعني عندنا وقت بيان يعني هو وقت الخطاب ووقت الحاجة، قلنا **وقت الخطاب** الذي يحصل فيه البيان هو وقت الخطاب الشرعي الذي جاء به تكليف الشرع بفعل أمر،

أما **وقت الحاجة** هو الوقت الذي يكون فيه المكلَّف مطالباً بالأداء والامتثال لفعل هذا الفعل، مسألة تأخير البيان إلى وقت الحاجة صورتها أن يرد الخطاب في بيان حكم شرعي ما ولكن ليس هناك حاجة بعد؛ أي أن وقت الامتثال لم يأت فهل يجوز للنبي ﷺ أن يؤخر البيان إلى الوقت الذي تظهر فيه الحاجة لهذا البيان أم لا بد أن يبين الحكم الشرعي حال ورود الخطاب وإن لم يكن هناك حاجة لذلك في وقت البيان؟؟ أهل العلم على خلاف في المسألة والمسألة فيها قولان منهم من يجوز ذلك ومنهم من لا يُجوِّز ذلك.

والقول الأول: هو الجواز جواز تأخير البيان إلى وقت الحاجة لا نقول "عن" وقت الحاجة؛ يعني أن تمر الحاجة، لا إنما "إلى" وقت الحاجة أي إلى وقت أداء المكلف الأمرَ المطلوب منه شرعاً، ونقله هنا عن **ابن حامد** ومر معنا من هو **ابن حامد هو الحسن ابن حامد البغدادي** ونقله كذلك عن **القاضي أبي يعلى** وأصحابه وبعض الحنفية وأكثر الشافعية وهو قول الجمهور وهو القول الصحيح والله أعلم وسيمر معنا.

وخالف في ذلك بعض العلماء مثل **أبو بكر عبد العزيز بن جعفر بن أحمد الحنبلي** المعروف **بغلام الخلال توفي عام ٣٦٣ هجري**، ومن منع ذلك **عبد العزيز بن الحارث التميمي الحنبلي** الذي مر معنا كذلك الكلام عنه مرارا، وكذلك الظاهرية والمعتزلة وكما قلنا الصواب هو الجواز واستدل العلماء على ذلك بأدلة منها قوله تعالى: {وَلِذِي الْقُرْبَى} في توزيع خُمس الغنيمة، أراد بذلك **بني هاشم وبني عبد المطلب** والنبي ﷺ لم يبين هذا ولكن أخَّرَ البيان إلى أن قسَّم الخُمس، فقال: "إِنَّمَا بَنُو الْمُطَّلِبِ وَبَنُو هَاشِمٍ شَيْءٌ وَاحِدٌ" ولم يقسم شيئاً **لبني عبد شمس وبني نوفل**.

وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن النص والظاهر والمجمل ونبدأ بالكلام بعدها عن العام بإذن الله تعالى.

قال رحمه الله تعالى: **(فَإِنْ دَلَّ عَلَى مَفْهُومَاتٍ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ مُطْلَقًا: فَعَامٌّ، وَقَدْ حَدَّهُ قَوْمٌ بِأَنَّهُ اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ، وَهُوَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ، فَهُوَ حَقِيقَةٌ فِيهَا، مَجَازٌ فِي غَيْرِهَا، وَأَصْلُهُ: الِاسْتِيعَابُ وَالِاتِّسَاعُ)**

بدأ المؤلف بالكلام عن العام وهو مبحث مهم من مباحث دلالات الألفاظ أي ما تدل عليه الألفاظ من عموم وخصوص وأمر ونهي و مطلق ومقيد هذه مواضيع متعلقة بدلالات الألفاظ، وفَهمُ دلالات الألفاظ أمر جوهري ومهم للاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية، والمؤلف هنا بدأ الكلام عن العام وسيتكلم بعدها عن الخاص والمخصَّصات، ثم المطلق والمقيد والأمر والنهي وما إلى ذلك، ونحن سوف نُنهي مسار الجزء الأول هذا للمستوى الثاني من شرح قواعد الأصول عند المطلق والمقيد إن شاء الله ونبدأ المستوى الذي بعده في المستوى الآخر من الأمر بإذن الله.

المهم أن المؤلف بدأ بالكلام هنا عن العام بالاصطلاح وأخَّرَ الكلام عن العام في اللغة،

والعام لغة: هو الشامل، تقول: عمَّهم بالعطاء أي شملهم به، وكذلك هو من الاستيعاب والاتساع كما ذكر المؤلف،

واصطلاحاً قال: **(فَإِنْ دَلَّ عَلَى مَفْهُومَاتٍ أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ مُطْلَقاً)**

(مَفْهُومَاتٍ) أي معاني يعني دل على معان تشمل أكثر من واحد دل اللفظ على أكثر من واحد من غير حصرٍ بحد معين،

قوله: **(مُطْلَقاً)** بغير حصر بحد معين هذا الحصر، فإذا دل اللفظ على أكثر من واحد بغير حصر بحد معين هو العام، هذا هو التعريف الأول الذي ذكره المؤلف وكما قلنا **(مُطْلَقاً)** يريد بذلك إخراج ما دل على أكثر من واحد الذي يدل على أكثر من واحد أو مدلوله يدل على أكثر من واحد لكنه محصور مثل: ألفاظ الأعداد عشرة ١٠، مائة ١٠٠، وغير ذلك، فلو قلنا جاء عشرة طلاب لفظ عشرة شملهم جميعاً ولكنه محصوراً فيهم فلا يُعد هذا عاماً.

وقوله: **(وَقَدْ حَدَّهُ قَوْمٌ بِأَنَّهُ اللَّفْظُ الْمُسْتَغْرِقُ لِمَا يَصْلُحُ لَهُ)**

هذا التعريف الثاني الذي ذكره المؤلف للعام وهو أجود من التعريف السابق لكن يفتقر إلى قيود يفتقر الى ثلاثة قيود كما قال **الشنقيطي** في **مذكرته**، والقيود هي أن نقول إنه بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر، هذه ثلاث قيود "**بحسب وضع واحد**، **ودفعة**، **وبلا حصر**" هذه القيود فهي صيغة تعريف، تعريف العام: "**اللفظ المستغرق لما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر**"، وقد شرحنا هذا في الورقات ولا مانع هنا من الإعادة من باب التذكير وتثبيت الفهم.

وقولهم: **(اللَّفْظُ)** قلنا إن العموم يفهم باللفظ لهذا سوف يقول بعد ذلك وهو من عوارض الألفاظ، إذن العموم يُفهم باللفظ، الفعل مثلاً: لا يُفهم منه العموم الأرجح أن الفعل لا يُفهم منه العموم، يعني لو قلنا أن النبي ﷺ سجد سجود السهو هذا لا يعني أن نقول أنه في كل مرة يسجد سجود السهو هذا لا يدل على العموم، الفعل لا يدل على العموم، والعموم من صفات اللفظ ويأتي بيان القول أنه من صفات اللفظ عندما نتكلم عن أنه من عوارض الألفاظ.

وقولهم: **(الْمُسْتَغْرِقُ)** أي الشامل.

وقولهم: **(لِجَمِيعِ مَا يَصْلُحُ لَهُ)**

أي لجميع أفراد مسمى اللفظ جميع الأفراد لمسمى اللفظ فيخرج بذلك ما صورته العموم ولكنه لا يفيد العموم، كأن تقول: جاء الرجل مرة أخرى، لفظ الرجل هنا لا يفيد العموم لأنه أراد به شخصاً معيناً فلا يشمل كل الرجال لأن الألف واللام التي دخلت على الرجل هنا **ليست للاستغراق** وإن كان صورتها تفيد العموم ولكنها لا تفيد العموم **اللام هنا للعهد** كما سيمر معنا في ألفاظ العموم أو صيغ العموم لاحقاً، فهذا لا يشمل كل الرجال ولا يفيد العموم أما إذا أفاد

اللفظ جنس الرجال أو عموم الرجال فيعم، كقول: الرجل مسؤول عن رعيته، الألف واللام هنا للاستغراق فهذه تشمل كل الرجال.

وقولهم: **(بِحَسبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ)**

أي بحسب وضع اللغة يعني يجب أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى واحد، مثل: الرجل مثلاً موضوع لمعنى واحد ويفيد العموم، أما إذا كان اللفظ موضوعاً في اللغة لأكثر من معنى فهذا لا يفيد العموم بل هذا يسمى المشترك،

إذن قَيد **(بِحَسبِ وَضْعٍ وَاحِدٍ)** نضيفه إلى التعريف حتى نخرج بذلك المشترك أو المشترك اللفظي لأنه له أكثر من معنى بحسب وضع اللغة، مثال: لفظ العين، العين وُضِعَ لفظ هذا في اللغة لأكثر من معنى كما مر معنا في الورقات، وضعت العين للعين الباصرة التي نرى بها، والعين الجارية عين الماء، ووضعت العين أيضاً للذهب وللجاسوس وللشمس، فلفظ العين يدل على كل هذه المعاني وكيف نميز بينها؟ نميز بينها من القرينة ومن السياق أيضاً نميز المعنى المراد.

وقولهم: **(دَفْعَةً)**

أي أن هذا اللفظ يستغرق كافة الأفراد المندرجين تحت هذا اللفظ استغراقاً شمولياً عندما نقول **(دَفْعَةً)** أي أنه يستغرق الأفراد المندرجين تحت هذا اللفظ استغراقاً شمولياً وليس بدلياً، هذا القيد **(دَفْعَةً)** نُخرج به المطلق لأن المطلق، الشمول الذي فيه شمول بدلي، مثل: لفظ رجل أو النكرة في سياق الإثبات الأصل فيه أنه يفيد الإطلاق لا يُفيد العموم.

ثم قولهم: **(بِلَاْ حَصْرٍ)**

هذا قيد أيضاً يخرج به ألفاظ الأعداد بلا حصر لأن ألفاظ الأعداد مثل عشرة ١٠، مائة ١٠٠، ألف ١٠٠٠، محصور بعدد معين والحصر يتنافى مع العموم،

إذن التعريف **"اللفظ المستغرق لما ما يصلح له بحسب وضع واحد دفعة بلا حصر"** هذا التعريف تعريف جامع مانع بإذن الله.

وقوله: **(وَهُوَ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ)**

أي أن العموم من عوارض الألفاظ أي من الصفات التي تأتي على الألفاظ وتزول،

العارض: صفه تأتي وتزول

والمعنى -معنى كلام المؤلف- أن العموم من الصفات التي تطرأ على الألفاظ ولا تطرأ على غيرها كالأفعال وكذلك المعاني فاللفظ هو الذي يشترك أفراده في معناه،

مثل: لفظ (**الرجل**) يشترك فيه كل أفراده، الرجال يشتركون في هذا اللفظ يشتركون بمعنى الرجولة وكون أن العموم هو من عوارض الألفاظ فهو أمر متفق عليه،

أما المعاني فهل العموم يعد من عوارض المعاني؟

هذا أمر مختلف فيه بين أهل العلم، والخلاف فيه لا طائل منه ولا طائل من ذكره هنا أيضاً، ولا ننصح طالب العلم أن ينشغل بهذا أما الأفعال فإن العموم ليس من عوارض الأفعال معنى أن الأفعال لا يُستفاد منها العموم بعكس الألفاظ.

ثم قال المؤلف: **(وَأَلْفَاظُهُ خَمْسَةٌ: الِاسْمُ الْمُحَلَّى بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ، وَالْمُضَافُ إِلَى مَعْرِفَةٍ: كَعَبْدِ زَيْدٍ، وَأَدَوَاتُ الشَّرْطِ؛ كَـ: "مَنْ" فِيمَنْ يَعْقِلُ، "وَمَا" فِيمَا لَا يَعْقِلُ، "وَأَيٍّ" فِيهِمَا، "وَ أَيْنَ"، "وَ أَيَّانَ" فِي الْمَكَانِ، "وَمَتَى" فِي الزَّمَانِ، "وَكُلٍّ"، "وَجَمِيعٍ"، وَالنَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، كَـ: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ)**

المؤلف هنا طبعاً شرع في الكلام عن صيغ العموم كما هو معلوم العموم له صيغ تدل عليه، والمؤلف ذكر خمس صيغ من صيغ العموم ولعلنا نلخصها في نهاية كلامنا عن الصيغ وإلا فإن صيغ العموم كما مر معنا حتى في الورقات هي أكثر من خمس صيغ، الصيغة التي ذكرها المؤلف:

- **الاسم المحلى بـ: (الألف واللام) الاستغراقية**: سواء كان مفرداً أم جمعاً.
- **والمضاف إلى المعرفة.**
- **وأدوات الشرط.**
- **والألفاظ الدالة على العموم بمادتها مثل: "كُلّ" "وجميع" كما ذكر المؤلف.**
- **والنكرة في سياق النفي.**

النوع الأول قال المؤلف: **(الِاسْمُ الْمُحَلَّى بِالْأَلِفِ وَاللَّامِ)**

المقصود بالألف واللام هي **الألف واللام الاستغراقية**؛ سميت بذلك لأنها تستغرق جميع الأفراد،

أما **اللام العهدية والتي لبيان الحقيقة** فلا تدلان على العموم إذا حُلِّيَ الاسم بأحدها كما مر في المثال السابق،

وعلامة اللام الاستغراقية هو أن يصح أن نضع مكانها **"كُلّ"** وكذلك من علاماتها أيضاً صحة الاستثناء منها، وصحة الاستثناء هي من علامات العموم أصلاً، عندما قال تعالى مثلاً: {إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ}[١] {الْإِنسَانَ} هذا اللفظ هو اسم مفرد محلى باللام، الألف واللام فيها استغراقية، كيف علمنا هذا؟؟ نستبدلها **بكل** فيكون المعنى: إن كل إنسان لفي خسر، فيصح المعنى،

وكذلك في الآية التي بعدها: {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ} هنا حصل الاستثناء فاستثني من كل إنسان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر، فهنا دخلت الألف واللام على الاسم المفرد وحصل الاستثناء فدل هذا كله على العموم.

ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا}[٢] هذه أيضاً من ألفاظ العموم تعمُّ كلَّ سارق وسارقة، وقد تدخل الألف واللام الاستغراقية على ألفاظ الجموع أيضاً هذا الذي مر معنا هو اللفظ المفرد،

ومن ذلك قوله تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ}[٣] والمؤمنون دخلت الألف واللام الاستغراقية على لفظ الجمع وألفاظ الجموع إما أن يكون لها اسم مفرد من لفظه مثل: المؤمنون مفردها مؤمن، وإما أن لا يكون لها اسم مفرد من لفظها وهو المسمى باسم الجنس، مثل: النساء، ومثل قوله تعالى: {وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ}[٤] {الْأَنَامِ} أيضاً هذه من ألفاظ الجموع التي ليس لها مفرد،

١- [العصر٢]

٢- [المائدة ٣٨]

٣- [المؤمنون ١]

٤- [الرحمن ١٠]

وكذلك منه الناس والحيوان وغيرها، إذن الألف واللام إذا دخلت على الاسم المفرد أو على اسم الجمع أو على اسم الجنس فإنها تفيد العموم.

● **الصيغة الثانية** في قوله: **(وَالْمُضَافُ إِلَى مَعْرِفَةٍ؛ كَعَبْدِ زَيْدٍ)**

يقصد بذلك الاسم المضاف إلى معرفة وهذا يشمل الأنواع الثلاثة السابقة المفرد والجمع واسم الجنس التي مرت معنا،

مثاله قال: **(كَعَبْدِ زَيْدٍ)**

ومثال اسم مفرد المضاف إلى معرفة: **(عَبْدِ زَيْدٍ)** فهذا اللفظ عام يشمل كل العبيد الذين يملكهم زيد هذا وجه العموم الذي يقصده، ويفيد العموم أيضاً اسم الجمع المضاف إلى معرفة، مثال ذلك في قوله تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ}[١] لفظ {أَوْلَادِكُمْ} هنا هو اسم جمع أضيف إلى الضمير فيفيد العموم، وكذلك إضافة اسم الجنس إلى المعرفة، مثل قولهم: ماء البحر، فيعمُّ جميع ماء البحر.

● **والصيغة الثالثة** بقوله: **(وَأَدَوَاتُ الشَّرْطِ؛ كَـ: "مَنْ" فِيمَنْ يَعْقِلُ، "وَمَا" فِيمَا لَا يَعْقِلُ، "وَأَيٍّ" فِيهِمَا، "وَأَيْنَ"، "وَأَيَّانَ" فِي الْمَكَانِ، "وَمَتَى" فِي الزَّمَانِ)**

هذه كلها مرت معنا طبعاً في الورقات يدخل معها أيضاً باقي الأسماء المبهمة كالأسماء الموصولة وأسماء الاستفهام ليست فقط أدوات الشرط، من ذلك قال تعالى: {مَن يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ}[٢] أيَّ سوءٍ يَعملهُ يُجزَ به، {وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً}[٣] **[مَنْ]** هنا أيضاً تفيد العموم، {وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ}[٤] **[مَا]** تفيد العموم هنا أيضاً، أي شيء كل شيء تفعلونه من خير يعلمه الله،

أيضاً في قوله تعالى: {فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ}[٥] **[مَا]** أيضاً تفيد العموم (ما) هنا تفيد العموم،

١- [النساء ١١]
٢- [النساء ١٢٣]
٣- [الطلاق ٢]
٤- [البقرة ١٩٧]
٥- [التوبة ٧]

وكذلك قال: ("أَيٌّ" فِيهِمَا)

أي (أَيٌّ) في مَنْ يعقل وفي من لا يعقل، قال تعالى: {قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ}[١] [أَيٌّ] هنا تشمل، عامة، تفيد العموم، وقال: ("وَأَيْنَ"، "وَأَيَّانَ" فِي الْمَكَانِ) الصحيح أنَّ (أَيَّانَ) هي للزمان لا المكان، (وَأَيْنَ) قال تعالى: {أَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} [البقرة ١١٥] يعني في كل مكان تولوا فثم وجه الله فهي تفيد العموم،

وكذلك (أَيَّانَ)

في قولهم: **"أيَّان تسافر أسافر"** في أي وقت، في أي زمن تسافر فيه أسافر معك هذا عام،

وقال: ("وَمَتَى" فِي الزَّمَانِ)

مثل: **"متى تزورني أُكرمُك"** في أي وقت تزورني أُكرمُك.

- **والصيغة الرابعة** قال: ("وَكُلٍّ"، "وَجَمِيعٍ")

هذا النوع الرابع من صيغ العموم وهي الألفاظ الدالة على العموم بمادتها أي بأصلها هذه الألفاظ وهي أقوى ألفاظ العموم، قال تعالى: {وَكُلٌّ أَتَوْهُ دَاخِرِينَ}[٢]

وقال تعالى: {وَإِن كُلٌّ لَّمَّا جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ}[٣]

وقال تعالى: {كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ}[٤] كلها تفيد العموم [كُلّ] يعني ما في استثناء،

وقال تعالى: {إِن كُلُّ نَفْسٍ لَّمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ}[٥]

وقال النبي ﷺ: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ"

فلفظ [كُلّ] هذا من أقوى الألفاظ في العموم،

ويدخل في هذا النوع خيرها من الصيغ الدالة على العموم أيضاً بنفسها غير [كُلٍّ] و [جَمِيعٍ]

١- [القصص ٢٨]
٢- [النمل ٨٧]
٣- [يس ٣٢]
٤- [آل عمران ١٨٥]
٥- [طارق ٤]

مثل: أجمع وأجمعون ومعشر ومعاشر وقاطبة وعامة وكافة،

قال تعالى: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ}(١)، وقال تعالى: {يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ}(٢)،

وحديث النبي ﷺ: "أَبْشِرُوا مَعَاشِرَ الْمُسْلِمِينَ ، هَذِهِ طَيْبَةُ لَا يَدْخُلُهَا" يريد بذلك الدجال لا يدخل طَيبة فبشَّرَ عامة المسلمين، وكذلك في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ}(٣) [كَافَّةً] تفيد العموم، وكذلك في حديث النبي ﷺ: "بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً" تفيد العموم، وفي رواية: "بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً" تفيد العموم،

فهذه الألفاظ كلها تفيد العموم أجمعون وأجمع ومعشر ومعاشر وقاطبة وعامة وكافة كلها تفيد العموم، ومثال ذلك أيضاً حديث **كعب بن عجرة في صحيح البخاري** هو الذي تناثر القمل على وجهه في الحج فرخص له النبي ﷺ بالحلق -حلق الشعر والفدية- ونزلت فيه الآية في سورة البقرة {فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ}(٤) قال **كعب ابن عجره رضي الله عنه** عندها: "فَنَزَلَتْ فِيَّ خَاصَّةً، وَهِيَ لَكُمْ عَامَّةً" لفظ [عَامَّةً] يفيد العموم طبعاً هذا اللفظ لفظ الصحابي.

● **والصيغة الخامسة** التي ذكرها المؤلف قوله: **(وَالنَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، كَ: لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ)**

أي أن صيغة النكرة في النفي تفيد العموم، ومثَّلَ المؤلف لذلك بقوله:

(لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ) النكرة هنا لفظ

(رَجُلَ) وجاءت في سياق النفي عندما قال: **(لَا رَجُلَ فِي الدَّارِ)** فأداة النفي هي **[لَا]** فهذا اللفظ إذا جاء بهذا السياق يعمُّ الرجال كلهم لأنه جاء في سياق النفي بأداة النفي واللفظ نكرة فيفيد العموم ويعمُّ الرجال كلهم،

مثال ذلك أيضاً: في لفظ التوحيد: **(لا إله إلا الله)**، أداة النفي **[لَا]** والنكرة لفظ (إله)، والمعنى أنه **لا معبود بحق إلا الله**، فليس هناك معبود سواه يشمل ذلك الحجر والشجر والنجوم والنار والماء والهواء وغير ذلك، طبعاً يُنظر إلى التفصيل في الورقات للاستزادة وللفهم، وهذا من

١- [الحجر ٣٠]

٢- [الرحمن ٣٣]

٣- [البقرة ٢٠٨]

٤- [١٩٦]

المواضيع التي أطالبكم بها أيضاً من الورقات هنا، لأنه موضوع مهم، وفهم ما سيأتي معنا من الأبواب الأخرى والدروس القادمة في هذا الكتاب معتمد عليها، لذلك أرجو مراجعة دروس الورقات.

وعليه فألفاظ العموم التي مرت معنا سواءً كانت في الورقات أو هنا هي:

١-ألفاظ العموم التي تدل على العموم بمادتها أو بنفسها كما قلنا: **"كُلّ، جَمِيعْ، قَاطِبَة، عَامَّة"** إلى آخره وقلنا هذه من أقوى صيغ العموم وربما أقواها.

٢-أسماء الشرط مثل: **"متى تأكل آكل"**.

٣-أسماء الاستفهام مثل قوله تعالى: {فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ}[1].

٤-الأسماء الموصولة مثل: قوله تعالى: {ثُمَّ لَنَنزِعَنَّ مِن كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيّاً}[2].

٥-الاسم المفرد المُعرَّف باللام الاستغراقية، قال تعالى: {إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ}.

٦-اسم الجمع المُعرَّف بأل الاستغراقية، قال تعالى: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ}.

٧-الاسم المفرد المُعرَّف بالإضافة، قال تعالى: {وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا}[3] {نِعْمَةَ اللَّهِ} هذا يشمل كُلَّ النِّعَم.

٨-اسم الجمع المُعرَّف بالإضافة أيضاً، قال تعالى: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ}[4]، وقوله: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ}.

٩-النكرة في سياق النفي التي مرت معنا هنا مثل: لا إله إلا الله.

١٠- النكرة في سياق النهي كذلك قال تعالى: {وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً}[5]، {شَيْئاً} يعمُّ.

١١- النكرة في سياق الشرط، قال تعالى: {إِن تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً}[6].

١- [الحجر٥٧]
٢- [مريم ٦٩]
٣- [النحل ١٨]
٤- [النساء ٢٣]
٥- [النساء ٣٦]
٦- [الأحزاب ٥٤]

١٢- النكرة في سياق الاستفهام الإنكاري، قال تعالى: {مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ}[١] هذا يَعمُّ الآلهة كلها.

١٣- النكرة في سياق الإثبات للامتنان كما في قوله تعالى: {فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ}[٢]، وفي قوله تعالى: {وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً}[٣].

هذه هي ألفاظ العموم التي مرت معنا حتى الآن والتي أرجو منكم أن تحفظوها وأن تفهموها جيداً لأنها مهمة جداً في مباحث الأصول ولا بد من الإلمام بها، ونكون بهذا قد انتهينا من الكلام عن صيغ العموم.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت

نستغفرك ونتوب إليك.

١- [القصص ٧١]

٢- [الرحمن ٦٨]

٣- [الفرقان ٤٨]

الدرس الثامن عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له،

وأشهد أن ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمد عبده ورسوله.

أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الامور محدثاتها وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الثامن عشر** لشرح **قواعد الاصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا أنهينا الحديث عن **صيغ العموم** ونكمل اليوم بقول المؤلف رحمه الله:

(**قَالَ الْبُسْتِيُّ:**

- **الْكَامِلُ فِي الْعُمُومِ: الْجَمْعُ؛ لِوُجُودِ صُورَتِهِ وَمَعْنَاهُ.**
- **وَالْبَاقِي قَاصِرٌ؛ لِوُجُودِهِ فِيهِ مَعْنًى لَا صُورَةً.**
- **وَ أَنْكَرَهُ قَوْمٌ: فِيمَا فِيهِ الْأَلِفُ وَاللَّامُ**
- **وَقَوْمٌ: فِي الْوَاحِدِ الْمُعَرَّفِ خَاصَّةً: كَـ: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ}**
- **وَبَعْضُ مُتَأَخِّرِي النُّحَاةِ: فِي النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، إِلَّا مَعَ (مِنْ) مُظْهَرَةً)**

البستي رحمه الله لعله الخطابي صاحب **شرح سنن أبي داود** المسمى "**معالم السنن**"، وهو حكم بن محمد بن إبراهيم الخطابي، المكنى بأبي سفيان، المتوفى سنة ثلاثمائة وثمان وثمانين هجرية.

ومعنى كلامه هنا: أن اللفظ أو أن لفظ الجمع هو أكمل الصيغ من حيث دلالته على العموم فهو عنده عند المؤلف أكمل من الصيغة الأخرى التي ذكرناها آنفا في الدرس الماضي، وهذا يشمل الجمع المحلى بـ(الألف واللام) الاستغراقية، ويشمل جمع المعرف بالإضافة مثل: الرجال، النساء، المؤمنون، الكافرون، أمهاتكم، أبناؤكم،... وهكذا؛ والسبب في ذلك عنده أن لفظ الجمع يدل على العموم بصورته -أي بصيغته- وهي صيغة الجمع.

ويدل على العموم كذلك بمعناه؛ فصيغة الجمع تدل على تعدد الأفراد التي تنتمي الى اللفظ والمعنى كذلك، هذا بخلاف الاسم المفرد الذي لا يدل على العموم بصيغته أو صورته إنما يدل عليها بالمعنى أو في المدلول مثل **الرجل السارق**؛ فهو من حيث صورته يدل على واحد، وأما من حيث المدلول فيفيد العموم مثلا من حيث أن هذا اللفظ يراد به الجنس أي جنس الرجال فعندها يفيد العموم.

وقوله: (**وَالْبَاقِي قَاصِرٌ؛ لِوُجُودِهِ فِيهِ مَعْنًى لَا صُورَةً.**)

أي باقي الصيغ التي مرت معنا قاصرة في إفادة العموم بالمقارنة بلفظ الجمع؛ لفظ الجمع يفيد العموم أكبر منها، هذا قوله طبعا وهذا يشمل اللفظ كالمفرد المعرف بلام الاستغراقية والمعرف بالإضافة كما ذكرنا.

إذا ظاهر كلامه أن القصور يشمل باقي الصيغ كذلك كالأسماء المبهمة، الشرط، الاستفهام والأسماء الموصولة والنكرة في سياق النفي والنهي والاستفهام الاستنكاري والشرط والنكرة في سياق الاثبات والامتنان.

أما قوله: (**وَ أَنْكَرَهُ قَوْمٌ: فِيمَا فِيهِ الْأَلِفُ وَاللَّامُ، وَقَوْمٌ: فِي الْوَاحِدِ الْمُعَرَّفِ خَاصَّةً؛ كَـ: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ} وَبَعْضُ مُتَأَخِّرِي النُّحَاةِ: فِي النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ، إِلَّا مَعَ (مِنْ) مُظْهَرَةً**)

وبدأ المؤلف بالكلام عما أنكره البعض من صيغ العموم التي مرت معنا.

فقالوا أنها لا تفيد العموم، وذكر ثلاثة منها الصيغ التي أنكروها أولها المعرف بـ(الألف واللام) سواء اسم الجمع أو المفرد، سواء كان هذا المعرف اسم جمع أو مفرد والثاني هو الواحد المعرف بـ(الألف واللام) وهذا القول الثاني، والقول الثالث: النكرة في سياق النفي أنكروها إلا في حالة واحدة؛ إذا جاءت مع من مظهرة.

طبعا الصحيح هذه الاعتراضات كلها لا تصح، الصحيح أن هذه الصيغ كلها تفيد العموم، وهذا الذي عليه الجمهور.

وأما إنكارهم إفادة العموم فيما فيه الألف واللام هذا القول الأول فالرد عليه من حديث النبي ﷺ عندما تكلم عن قولنا في الصلاة في التحيات، قال عندما نقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين قال ﷺ: [فإنه إذا قال ذلك أصاب كل عبد صالح في السماء والأرض] فدل هذا على عموم لفظ الصالحين في كل مكان هذا فيه رد على القول الأول الذي ينكر به افادة الالف واللام للعموم.

أما القول الثاني الذي ينكر الواحد المعرف بـ(الألف واللام) أنه يفيد العموم؛ مثل:

(السارق والسارقة)، و**(الدينار أفضل من الدرهم)**، و**(أهلك الناس الديناروالدرهم)**....

هل تفيد العموم هذه كلها حسب قولهم؟

لا تفيد العموم، ولكن هذا الإنكار مردود؛ ودليل ذلك صحة الاستثناء فيه، مر معنى في الورقات أن الاستثناء هو دليل أن اللفظ المستثنى منه عام، وبهذا إذا صح الاستثناء منه فهو عام، قال تعالى{إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ(٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (٣)} فلفظ **الإنسان** هو واحد معرف بأل، واستثني منه في الآية التي بعدها، فهذا يدل على أن هذا اللفظ المفرد المعرف بأل يفيد العموم.

ومنه كذلك قوله تعالى: {أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ} الطفل معرف بأل ونعت بما ينعت به الجمع فأفاد العموم {الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ} هذه أدلة على ان اللفظ المفرد المعرف بال الاستغراقية يفيد للعموم.

وأما القول الثالث: من ينكر إفادة العموم في النكرة في سياق النفي:

مثل (**لا رجل في الدار**) هم قالوا لا يفيد العموم إلا إذا دخلت من المظهرة يعني الظاهرة في الكلام في الجملة إذا دخلت في الجملة أفادت العموم مثل قوله تعالى: {وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا اللهُ} فقالوا عندها يفيد العموم النكرة في سياق النفي، والصواب قول الجمهور أنها تفيد العموم حتى من غير من المظهرة.

والأمثلة على ذلك كثيرة في الكتاب والسنة مثل: قول: (**لا إله إلا الله**) فهذه تفيد العموم لأنها إذا لم تفد العموم لا يصح عندها نفي عموم الآلهة الباطلة؛ لأن كل الآلهة من دون الله باطلة، فلو قلنا لا تفيد العموم إذن لا يصح النفي، إذن الصواب أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم.

مثال آخر في قوله تعالى: {وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ} هذه نكرة **كفوا** نكرة وجاءت أيضا في سياق النفي، فهل يصح أن يقال أن هذا لا يفيد العموم؟

لا يفيد نفي عموم الكفء لله تعالى، هذا باطل، وهذه الآيات تفيد نفي الكفء لله تعالى في أسمائه وصفاته وأفعاله تبارك الله وتعالى.

وكذلك في قوله تعالى {وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا} أَحَدًا نكرة جاءت في سياق النفي.

وفي قوله تعالى: {إِنَّ اللهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ} وهكذا،

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَ أَقَلُّ الْجَمْعِ: ثَلَاثَةٌ.**

وَحُكِيَ عَنْ أَصْحَابِ مَالِكٍ، وَ ابْنِ دَاوُدَ، وَبَعْضِ النُّحَاةِ، وَالشَّافِعِيَّةِ: اثنان)

مسألة **(أقل الجمع)** هي من المسائل المختلف فيها بين العلماء، وبيانها مهم في حال جاء لفظ من ألفاظ العموم وأردنا معرفة مدلوله ومعرفة أقل عدد الأفراد التي تندرج تحته.

مثلا لو أمر أحدهم رجلا فقال: **(أكرم الرجال)** فهل يكون المتلقي للأمر ممتثلا إذا أكرم رجلين، أم لابد أن يكرم ثلاثة فما فوق؟

وكذلك لو قال أحدهم: **(لزيد علي دراهم)** فهل يقدر أقل الدين بدرهمين أم بثلاثة دراهم؟

هذا يعتمد على أقل الجمع المعتبر هل هو اثنان أم ثلاثة؛ فإذا كان اللفظ المعتبر هو اثنين، إذا يصح أن يكرم رجلين ليكون ممتثلا، ويصح أن يكون أقل الدين لزيد درهمين، أما إذا كان معتبر ثلاثة فلابد من إكرام ثلاثة رجال ويكون أقل الدين ثلاثة دراهم، والمؤلف رحمه الله ذكر القولين وظاهر كلامه أنه يرجح أن أقل الجمع ثلاثة.

فأما القول بأن أقل الجمع اثنان فقد قال المؤلف أنه حكي عن أصحاب مالك وبعض النحاة والشافعية واستدلوا بأدلة منها قوله تعالى {فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ} أي أن الأم تحجب أي لا ترث الثلث من ابنها الهالك بل ترث السدس، فالحجب هنا ينقص حصتها من الثلث إلى السدس فينزل نصيبها من الثلث إلى السدس إذا كان للميت إخوة، ولا خلاف بين العلماء أنه يكفي أن يكون للهالك أخوان اثنان حتى تحجب، وعليه يستخدم الجمع للاثنين بما أن الآية دلت على ذلك، ولهذا واستدلوا وقالوا أقل الجمع اثنان.

وكذلك يستدلون بقوله تعالى: {هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ} خصمان اثنان ثم قال اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ {هَٰذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ} فأنزلهما بمنزلة الجمع.

وبقوله تعالى: {وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ} تسوروا أيضا صيغة الجمع لأنهما كانا اثنين الذين تسوروا المحراب.

وبقوله تعالى: {وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} بصيغة الجمع ايضا اقتتلوا مع طائفتان وكذلك قالوا إن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه هذا يحصل في اثنين.

أما القول الثاني: وهو **أقل الجمع ثلاثة** هو ظاهر قول المؤلف وهو الذي بدأ به وهو رأي الجمهور من أدلتهم أن أهل اللسان فرقوا بين الآحاد والتثنية والجمع، وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظا وضميرا مختصا به، فوجبت المغايرة بين الجمع والتثنية؛ لهذا يقولون أقل الجمع ثلاثة.

وقالوا لفظي الرجال والجماعة لا ينعتان للاثنين، فلا يقال رجال اثنين ولا رأيت رجال اثنين، ولا جماعة رجلان، أو رأيت جماعة رجلين،... لا يقولون هذا، وردوا على استدلالات القائلين أقل الجمع اثنان؛ ففي مسألة حجب الأم من الثلث إلى السدس بأخوين إنما حجبت بالإجماع؛ إجماع الصحابة، لا بنص؛ لما روي عن عثمان رضي الله عنه لما سأله ابن عباس رضي الله عنهما عن سبب حجبها بأخوين... فابن عباس سأل عثمان عن سبب حجبها بأخوين برغم أنه يقول أن أقل الجمع ثلاثة، من يقول أن أقل الجمع ثلاثة؟ عثمان... ومع هذا حجب الأم بأخوين، فسأله عن ذلك ابن عباس فقال عثمان رضي الله عنه: "لا أنقض أمرا كان قبلي توارثه الناس ومضى في الأمصار"، أي أجمعوا عليه، أجمع الصحابة، فهذا دليل على أنه قال بهذا بدليل آخر؛ وهو الإجماع وليس بنص الآية.

أما ألفاظ **الطائفة والخصم والخصمان** فقالوا بأن هذه الألفاظ تقع على الفرد وعلى الجمع في اللغة؛ فلفظ الخصم مصدر يقع على الواحد والاثنين والثلاثة، ولفظ الطائفة وجمع الضمير بعدها باعتبار تعدد أفراد الطائفة؛ يعني كل طائفة تشمل مجموعة من الأفراد، فلهذا جمع الضمير بعدها {وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا} فجمع الضمير باعتبار تعدد أفراد الطائفة.

المهم أن الجمهور يرجح أن أقل الجمع ثلاثة وهو الذي يأخذ به المؤلف بناءً على ظاهر قوله.

ثم قال رحمه الله: (**وَالْمُخَاطِبُ يَدْخُلُ فِي عُمُومِ خِطَابِهِ، وَمَنَعَهُ أَبُو الْخَطَّابِ فِي الْأَمْرِ، وَقَوْمٌ: مُطْلَقًا**،)

المُخَاطِبُ -بكسر الطاء- هو الذي يصدر عنه الخطاب وهو النبي ﷺ.

والخطاب العام:

- إما أن يكون خبرا
- وإما أن يكون إنشاء كالأمر والنهي والاستفهام وغير ذلك

واختلف الأصوليون هل يدخل المخاطِب في عموم خطابه أم لا، وقد ذكر المؤلف هنا ثلاثة أقوال:

- **الأول: قال: المخاطب يدخل في عموم خطابه.**

أي أن النبي ﷺ إذا أمر الناس بالصلاة وجب ذلك عليهم وعليه ﷺ فيدخل معهم؛ يدخل في عموم الخطاب مطلقا خبرا كان أو إنشاء، ولا يخرج عنه إلا بدليل أو قرينة؛ لأن اللفظ عام فيشمله إلا إذا جاء الدليل المخصص المخرج له من هذا العموم.

ومن أدلتهم على ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه في الصحيحين قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: [لا يُدخل أحدا عمله الجنة] قالوا ولا أنت يا رسول الله قال[ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمه] الحديث، ففهم الصحابة دخول النبي ﷺ في العموم؛ لذلك سألوا عن صحة فهمهم، فقالوا "ولا أنت يا رسول الله" فأقرهم النبي ﷺ على ذلك، فيكون هذا إقرارا له ﷺ؛ إقرارا على فهمهم أيضا بأنه يدخل في العموم وعليه يدخل في عموم خطابه ولا يخرج إلا بقرينة.

ومن ذلك أيضاً حديث ابن عمر رضي الله عنهما في الصحيحين أن حفصة رضي الله عنها سألت النبي ﷺ فقالت: "قلت يا رسول الله ما شأن الناس حلوا ولم تحلل أنت قال [إني لبدت رأسي وقلّت هديي فلا أحل حتى أحل من الحج]" ففهمت رضي الله عنها من عموم أمره ﷺ أنه

داخل فيه لذلك سألت عن ذلك ولم ينكر النبي ﷺ عليها، ولكن بين لها عذره في عدم فسخ الحج إلى العمرة وهو أنه ساق الهدي ولبد رأسه ﷺ

لقول الثاني الذي ذكره المؤلف قال: **ومنعه الخطاب في الأمر** أي أن المخاطب لا يدخل في عموم قوله إذا كان أمرا وبحسب هذا القول الأمر لا يدخل في الامر لكن يدخل في عموم قوله إذا كان خبرا وقالوا لأن الامر استدعاء الفعل للأمر من الغير لمن هو دونه ولا يتصور أن يكون انسان هو غيره ولا يتصور أن يكون الانسان الامر دون نفسه والصحيح أن أصل الأمر عام يدخل فيه الجميع لا يخرج به المخاطب إلا بقرينة كما مر معنا.

والقول الثالث قال رحمه الله تعالى: وقوم مطلقا أي منع قوم دخول المخاطِب في عموم قوله مطلقا سواء كان خبرا أو إنشاء لقوله تعالى: {اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} المتكلم بهذا هو الله تعالى فهذا كلامه وقالوا لأن لفظ شيء عام فلو دخل في عموم قوله لكان مخلوقا لنفسه وذلك محال وعليه فلا يدخل المخاطِب في عموم قوله مطلقا لأن الله لا يدخل في شيء الله خالق كل شيء والصحيح أن لفظ شيء يتناوله عز وجل إلا أن يخرج عنه بقرينة، ومن ذلك قوله تعالى {كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ} فلما عم لفظ شيء استثنى سبحانه فقال: {إِلَّا وَجْهَهُ}،

وكذلك بقوله تعالى {وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ} هو سبحانه داخل في عموم قوله فالله عليم بذاته فلا يقال أن الله عليم بكل شيء إلا عن ذاته،

أما في قوله تعالى {الله خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ} فالقرينة التي تخرجه من هذا للعموم هي قرينة عقلية دلالة العقل أن الله لا يخلق نفسه وأنه غير مخلوق.

فالصحيح في المسألة هو القول الأول كما قلنا بأن المخاطِب داخل في عموم خطابه.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَيَجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ فِي الْحَالِ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ، اخْتَارَهَا أَبُو بَكْرٍ، وَالْقَاضِي، وَهِيَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ. وَالأخرى: لَا، حَتَّى نَبْحَثَ فَلَا نَجِدَ مُخَصِّصًا، اخْتَارَهَا أَبُو الْخَطَّابِ. وَعَنِ الشَّافِعِيَّةِ: كَالْمَذْهَبَيْنِ. وَعَنِ الْحَنَفِيَّةِ: إِنِ اسْتَمَعَ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ تَعْلِيمِ الْحُكْمِ فَكَالْأَوَّلِ، وَإِلَّا كَالثَّانِي**).

هذه مسألة اعتقاد للعموم، هل يكون في الحال؛ أي في حال ورود الخطاب العام، بمجرد ورود الخطاب العام نعتقد لعمومه ونعمل به، أم نتوقف فيه ونبحث عن مخصص، فإذا لم نجد مخصصا عندها نعتقد العموم ونعمل به، هذا هو المقصود؛

- إما أن نعتقد العموم بمجرد ورود الخطاب ونعمل به
- أو ننتظر حتى نبحث عن مخصص فإن لم نجد اعتقدنا بالعموم وعملنا به

وقوله: (**وَيَجِبُ اعْتِقَادُ عُمُومِهِ فِي الْحَالِ فِي إِحْدَى الرِّوَايَتَيْنِ**)

أي في إحدى روايتين عن الامام أحمد رحمه الله، وعليهم بمجرد ورود النص العام يجب اعتقاد عموم هذا اللفظ ويجب العمل بمقتضى هذا العموم ولا يجوز التوقف فيه بحجة البحث عن مخصص، وهذا القول هو قول الجمهور كأبي بكر عبد العزيز و القاضي أبي يعلى والحنفية وغيرهم؛ وذلك لأن اللفظ الموضوع للعموم يجب العمل بمقتضاه الموضوع له، والقول بالتوقف في ألفاظ العموم ودلالتها يقتضي تعطيل النصوص والتقليل من أهميتها ويستدل العلماء بحديث أبي هريرة رضي الله عنه المتعلق بإثم تارك الزكاة عندما سئل رسول الله ﷺ، قيل: يا رسول الله فالحمر قال: [ما أنزل علي في الحمر شيء إلا هذه الآية الفاذة الجامعة {فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره}]

قال النووي في شرحه على صحيح مسلم: (الفاذة قليلة النظير والجامعة العامة المتناولة لكل خيل ومعروف وفيه إشارة إلى التمسك بالعموم)، فيه إشارة إلى التمسك بالعموم أي اعتقاد العموم، وقال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري عن شرح هذا الحديث: (وفيه التحقيق لإثبات العمل بظواهر العموم وأنها ملزمة حتى ليدل الدليل على التخصيص)، هذا يدلنا على أنه يجب اعتقاد العموم في الحال والعمل به،

وقوله: (**وَالأخرى: لَا، حَتَّى نَبْحَثَ فَلَا نَجِدَ مُخَصِّصًا، اخْتَارَهَا أَبُو الْخَطَّابِ.**)

الأخرى: أي الرواية الأخرى عن الإمام أحمد رحمه الله اختارها أبو الخطاب الكلوذاني كما ذكر وهذا هو القول الثاني في مسألة اعتقاد العموم وهو أنه يجب التوقف في العام حتى نبحث عن مخصص، فإن لم نجد مخصصا نعمل بالعموم، واستدلوا بأمور على قولهم هذا وردها العلماء وليس فيها حجة على قولهم هذا، بل هم اختلفوا بينهم في قدر البحث عن مخصص أي في مدة البحث قبل أن نقرر العمل بالعام قبل أن نعتقد بالعموم والعمل به،

منهم من قال حتى يغلب الظن لعدم وجود المخصص، ومنهم من قال حتى نقطع أو نجزم بعدم وجود المخصص.

والصحيح أنه يجب العمل بمقتضى العموم وبمجرد وروده ولا يجوز التوقف فيه بحجة أن نبحث عن مخصص فلن نتوقف حتى نجد المخصص، ولكن مما لاشك فيه على أن المفتي والمجتهد أن يبذل الوسع في جمع الأدلة في المسألة التي يريد البحث عنها أو البحث بها ويكون هذا بقدر المستطاع فلا يحكم فيها حتى يجمع الأدلة ويغلب على ظنه أنه استكمل الأدلة.

وقوله: (**وَعَنِ الشَّافِعِيَّةِ: كَالْمَذْهَبَيْنِ**)

أي أن الشافعية لهم قولان في هذه المسألة وهما ذات القولين اللذين مرا معنا لقول: (**في اعتقاد العموم والعمل به في الحال**) والقول (**في التوقف حتى نبحث عن مخصص ولا نجد**)

وقوله: (**وَعَنِ الْحَنَفِيَّةِ: إِنِ اسْتَمَعَ مِنْهُ عَلَى وَجْهِ تَعْلِيمِ الْحُكْمِ فَكَالْأَوَّلِ، وَإِلَّا كَالثَّانِي**)

هذا هو القول الثالث في المسألة، وفيه نوع تفصيل أن الصحابي إذا سمع من النبي ﷺ الخطاب العام على وجه تعليم الحكم فإنه يجب اعتقاد عمومه والعمل بعمومه في الحال؛ لأنه على هذه الحال لو كان هناك مخصص لهذا الحكم لبينه ﷺ في تعليمه أو خطابه، أما إذا لم يسمع منه على وجه تعليم الحكم فعندها وجب التوقف في الخطاب العام والبحث عن مخصص فإذا لم نجد اعتقدنا العموم وعملنا به هذا هو معنى الكلام الذي روي عن الحنفية والصحيح أننا نعتقد عموم الخطاب ونعمل بعمومه بمجرد وروده والله تعالى أعلم.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَالْعَبْدُ يَدْخُلُ فِي الْخِطَابِ لِلْأُمَّةِ وَالْمُؤْمِنِينَ؛ لِأَنَّهُ مِنْهُمْ. وقوله وَالْإِنَاثُ فِي الْجَمْعِ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ، وَمِثْلِ: {كُلُوا وَاشْرَبُوا} عِنْدَ الْقَاضِي، وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، وَابْنِ دَاوُدَ؛ لِغَلَبَةِ الْمُذَكَّرِ، وَاخْتَارَ أَبُو الْخَطَّابِ، وَالْأَكْثَرُونَ: عَدَمَ دُخُولِهِنَّ**)

معنى كلامه أن العبيد والأحرار في الأحكام الشرعية يدخلون في خطاب الشارع الشامل للأمة والمسلمين فلا يستثنون من ذلك، ومن ذلك قوله تعالى {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا} هذه يدخل فيها أيضا العبيد يا عبادي، عباد الله، أيها المؤمنون هذه كلها يدخل فيها العبيد والأحرار.

وقوله: (**وَالْإِنَاثُ فِي الْجَمْعِ بِالْوَاوِ وَالنُّونِ، وَمِثْلِ: {كُلُوا وَاشْرَبُوا} عِنْدَ الْقَاضِي، وَبَعْضِ الْحَنَفِيَّةِ، وَابْنِ دَاوُدَ؛ لِغَلَبَةِ الْمُذَكَّرِ،**)

يريد المؤلف رحمه الله تعالى بـ (**الجمع بالواو والنون**) جمع مذكر السالم، يريد بذلك جمع المذكر السالم ويريد بمثاله هذا **{كُلُوا وَاشْرَبُوا}** ضمير الجمع المتصل بواو الجماعة.

إذا كلامه على أمرين:

١- الإناث يدخلن في خطاب الجمع المذكر السالم

٢- والخطاب الذي فيه ضمير الجمع المتصل وواو الجماعة

أما الجمع المذكر السالم، الخطاب فمعنى كلامه أن الخطاب الذي فيه جمع مذكر سالم يدخل فيه النساء أيضا وإنما جاء التذكير من باب تغليب الرجال من النساء، كما قال أهل اللغة: إذا اجتمع الذكور والنساء غلبوا الذكور فيشملهم جميعا، ودليل ذلك من كتاب الله قال تعالى: {وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ ۖ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ} ولفظ الخاطئين هذا هو جمع مذكر سالم وهو بالياء والنون لأنه مجرور دخلت فيه امرأة العزيز،

وكذلك في قوله تعالى عن مريم بنت عمران {وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ} فدخلت في قوله تعالى {الْقَانِتِينَ}،

وقال الله تعالى عن ملكة سبأ {وَصَدَّهَا مَا كَانَت تَّعْبُدُ مِن دُونِ اللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِن قَوْمٍ كَافِرِينَ}

فقانتين، خاطئين، كافرين، هذه ألفاظ المذكر السالم دخل فيها الإناث.

ومن أدلة ذلك من السنة قوله ﷺ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه من صحيح مسلم: [سبق المفردون] قالوا: ما المفردون يا رسول الله؟ قال: [الذاكرون الله كثيرا والذاكرات] فدخل النساء في لفظ المفردون وهو جمع مذكر سالم، أما ضمير الجمع المذكر أو ضمير الجمع المتصل واو الجماعة فيعم النساء.

كذلك ضرب المؤلف مثلا {وكُلُوا وَاشْرَبُوا} هذه الآية في قوله تعالى {وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ} هذه الآية يدخل فيها النساء لأنه معروف -بل متفق عليه- بأن الإمساك عن الطعام في رمضان عند الفجر واجب في حق الرجال والنساء سواء؛ لهذا دخلت النساء في هذا الحكم ولا يصح أن يقال أنه واجب في حق الرجال فقط لأن اللفظ هنا ضمير الجمع المذكر هذا الكلام لا يصح.

ومن الأدلة دخولهن في مثل هذا الخطاب قوله تعالى {قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا} وحواء داخلة في هذا الخطاب بالاتفاق.

وقوله: (**وَاخْتَارَ أَبُو الْخَطَّابِ، وَالْأَكْثَرُونَ: عَدَمَ دُخُولِهِنَّ**)

أي أن هناك خلاف في دخول الإناث في الخطاب بجمع المذكر السالم وبضمير الجمع المذكر، القول الأول الذي مر معنا هو الأرجح، فالصحيح كلا الفريقين مع اختلافهما في المسألة ودخول الإناث في هذه الألفاظ، إلا أنهم متفقون على دخولهن في عموم الأحكام الشرعية وعليه فإن الخلاف بينهم خلاف لفظي.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ: «نَهَى عَنِ الْمُزَابَنَةِ»، وَ«قَضَى بِالشُّفْعَةِ» عَامٌّ**).

أي رواية الصحابي عن النبي ﷺ أنه «نَهَى عَنِ الْمُزَابَنَةِ» أن هذا حكم عام يشمل كل أنواع المزابنة.

و«قَضَى بِالشُّفْعَةِ» يشمل كل ما ثبت فيه الشفعة، قضى رسول الله ﷺ بالشفعة يشمل كل ما ثبت فيه شفعة ومثل هذا يكون من لفظ الصحابي ويترجم الأصوليون لهذه المسألة بـ(**حكاية الصحابي فعلا ظاهره العموم**) والفعل هنا (نهى)، «نَهَى عَنِ الْمُزَابَنَةِ» وفي المثال الآخر «قَضَى بِالشُّفْعَةِ» والصحيح أن الفعل بذاته لا يدل على العموم كما مر معنا في الورقات عندما تحدثنا في قضايا الأعيان هل تفيد العموم.. وإلى ما ذلك إنما الذي يدل على العموم هو لفظ الصحابي، وهذا هو رأي الجمهور وهو الراجح؛ لأن الصحابي عارف باللغة والألفاظ ودلالاتها فلا يروي شيئا من القضايا بلفظ العموم إلا لأنه عام في حكمه وهو جازم بذلك، فيكون الذي دل على العموم لفظ الصحابي لا الفعل ذاته.

ومن أمثلة ذلك أيضا نحو: (نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرض)

ونحو: (وحكم بالشاهد واليمين) ونحو ذلك

ونكتفي بهذا القدر

سبحانك اللهم وبحمدك أشهد أن لا إله إلا أنت أستغفرك و أتوب إليك

الدرس التاسع عشر من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له،

وأشهد أن ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمد عبده ورسوله.

أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الامور محدثاتها وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس التاسع عشر** لشرح **قواعد الاصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: **(وَالْمُعْتَبَرُ اللَّفْظُ: فَيَعُمُّ، وَإِنِ اخْتَصَّ السَّبَبُ. وَقَالَ مَالِكٌ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ)**.

هذه المسألة يترجم لها **بالعبرة في عموم اللفظ لا بخصوص السبب**، أو **هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب**؟

وهذه فيها خلاف كما ذكر المؤلف، مثلا عندما سئل النبي - ﷺ - "أفنتوضأ من ماء البحر" قال رسول الله - ﷺ -: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"،

فالسؤال كان عن سبب خاص هو كونه في البحر، يخافون من قلة الماء فسألوا النبي - ﷺ - عن الوضوء فقط، هل لهم الوضوء من ماء البحر؟ فأجابهم النبي - ﷺ - بلفظ عام فقال: "هو الطهور ماؤه الحل ميتته"،

وقوله "الطهور ماؤه" تدل على العموم، على الوضوء أو الاغتسال من ماء البحر، فماء البحر مُطَهِّر كل أنواع التطهير، هذا على القول بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والمسألة فيها خلاف كما قلنا فهل يختص هذا اللفظ بالوضوء فقط؛ لأن السبب وراء هذا الجواب كان فقط السؤال عن الوضوء، أم أنّه يشمل كل أنواع التطهير بسبب أنّ لفظه عام؟ فهل نخصص بناءً على سبب السؤال الذي كان وراء هذا السؤال، أم نعمم بناءً على عموم اللفظ؟

والصحيح كما قلنا أنّه يعم، أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا هو رأي الجمهور.

والخلاصة أنّ اللفظ العام الوارد على سبب خاص له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يقترن بما يدل على العموم، أن يأتي هذا اللفظ العام مقترن بما يدل على العموم؛ فمثلا نزل في السارقة المخزومية آية {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما} هذه آية نزلت في السارقة المخزومية في رواية التي قطع النبي - ﷺ - يدها، قالوا هذه الآية نزلت لسبب خاص وهو سرقة المرأة المخزومية، ولكن اللفظ العام اقترن بما يدل على العموم فيشمل السارقة المخزومية وغيرها، ودليل ذلك قوله تعالى {والسارق والسارقة} لم يقل السارقة فقط، فجاء بلفظ السارق والسارقة؛ فالسارق للذكر والسارقة للأنثى ومثل هذا يعم بالإجماع، وليس هو ما يريده المؤلف هنا.

الحالة الثانية: للّفظ العام الذي يرد على سبب خاص، أن يقترن بما يدل على التخصيص؛ بأن يرد العام على سبب خاص ويقترن بما يدل على التخصيص، ومثل هذا يَخُص بالإجماع، كقوله تعالى: {خالصة لك من دون المؤمنين} هذا فيه تخصيص، دليل تخصيص، وأيضا ليس هذا مراد المؤلف.

إذن ليس مراد المؤلف الكلام عن اللفظ العام الوارد على سبب خاص وله قرينة تدل على العموم، ولا العام الذي يرد على سبب خاص ويقترن ويدل على الخصوص، وقوله - ﷺ – في من سافر في سفره حتى أعياه الصوم: "ليس من البر الصيام في السفر"، هذا حديث عام ودل على انتفاء كل بر عن كل صيام في السفر ولكنه خُصّص؛ فهو خاص فقط في من صام وأعياه الصوم في السفر وشَقَّ عليه، ودليل ذلك؛ دليل هذا التخصيص هو ثبوت صيامه -ﷺ- عندما لم يشق عليه السفر، وهو لا يفعل إلا براً - ﷺ.

أما **الحالة الثالثة**: وهو أن يرد العام على سبب خاص ولا يقترن بدليل على التعميم ولا على التخصيص، هذه هي المسألة التي يقصدها المؤلف هنا، هل نقول أنّ العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، وقلنا أن الصحيح أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، إذن الألفاظ العامة التي ترد على سبب خاص ثلاثة:

١- إما أن يرد اللفظ العام على سبب خاص مع قرينة؛ يعني يقترن بما يدل على أنه يفيد العموم.
٢- أو أن يرد اللفظ العام الوارد على سبب خاص ويقترن معه ما يدل على التخصيص.
٣- وإما أن يرد اللفظ العام على سبب خاص من غير قرينة على التخصيص ولا على العموم.

هذه الحالة الثالثة هي الحالة التي يريدها المؤلف وهي التي نقول فيها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وقوله: (وَقَالَ مَالِكٌ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَخْتَصُّ بِسَبَبِهِ).

هذا هو القول الثاني في المسألة؛ وهو الحكم بتخصيص اللفظ العام بالسبب الذي ورد عليه، فلا يتعداه إلى غيره، وبناء عليه فإنه يجوز التوضؤ بماء البحر ولكن لا يجوز غير ذلك من أنواع التطهير، أو أنه قد يشملهما أو أنه يجوز غير ذلك من أنواع التطهير ولكن بنص آخر لا بهذا النص أو بالقياس، والصحيح قول الجمهور وهو القول الأول، وهو الذي عليه الأدلة؛ وهو أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب،

ونسب المؤلف القول الثاني هذا لمالك وبعض الشافعية، وقيل عن مالك والشافعية روايتان أو قولان، وقال الشنقيطي في المذكرة: "والتحقيق عن مالك أنه يوافق الجمهور في هذه المسألة" أ.هـ. أي أنه يقول بأنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن أدلة القول الأول أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب حديث "إن الحسنات يذهبن السيئات"؛ عندما جاء من قبّل امرأة أجنبية وأخبر النبي - ﷺ - بذلك فنزلت الآية {وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ}[1]، فقال الرجل: ألي هذه؟ قال - ﷺ -: "لمن عمل بها من أمتي"، فدل قوله - ﷺ - على أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وقال المؤلف -رحمه الله تعالى-: **(فَإِنْ تَعَارَضَ عُمُومَانِ، وَأَمْكَنَ الْجَمْعُ بِتَقْدِيمِ الْأَخَصِّ، أَوْ تَأْوِيلِ الْمُحْتَمِلِ: فَهُوَ أَوْلَى مِنْ إِلْغَائِهِمَا. وَإِلَّا: فَأَحَدُهُمَا نَاسِخٌ إِنْ عُلِمَ تَأَخُّرُهُ. وَإِلَّا: تَسَاقَطَا)**

هنا يتكلم المؤلف - رحمه الله تعالى - عن التعارض بين النصوص الشرعية التي تدل على العموم، والتعارض هو التقابل من كل وجه كما مر معنا في الورقات،

التعارض هو التقابل من كل وجه، أو المقابلة على سبيل الممانعة

وسيأتي الكلام عنه بشيء من التفصيل عندما نتكلم عن أبواب التعارض.

وليس هناك تعارض حقيقي بين نصوص الوحي؛ لأن الوحي منزه عن التناقض والتعارض الذي يأتي من كل الوجوه، أو التقابل الذي يأتي من كل الوجوه والذي يكون على سبيل الممانعة، هذا دليل على النقص والوحي منزه عن النقص قال تعالى: {وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}[2] لكن التعارض هذا يكون ظاهريا؛ لأنه يظهر لنا أنه تعارض، فهو تعارض في

١- (هود ١١٤)

٢- (النساء ٨٢)

ذهن الناظر منا ولا وجود له في الحقيقة ويزول هذا التعارض بالطرق المعروفة عند أهل العلم كما سيأتي وكما سيمر معنا في فصول أخرى.

والقاعدة في التعارض أن إزالة التعارض يكون أولا بالجمع بين الأدلة التي ظاهرها التعارض إن أمكن، فإن لم يمكن ذلك يصار إلى النسخ، ينظر في التاريخ ويصار إلى النسخ إن علمنا تاريخ الأدلة، فإن لم نعلم التاريخ يصار في الترجيح إلى الترجيح بين الأدلة.

وقوله - قال المؤلف -:**(فَإِنْ تَعَارَضَ عُمُومَانِ)** أي تعارض دليلان عامان – كأن يتعارض دليلان عامان تعارضا ظاهريا، والدليلان ثبتت حجيتهما وتساويا في القوة بحيث لا نستطيع أن نرجح أحدهما على الأخر، عندها قال المؤلف: **(وَأَمْكَنَ الْجَمْعُ بِتَقْدِيمِ الْأَخَصِّ، أَوْ تَأْوِيلِ الْمُحْتَمِلِ: فَهُوَ أَوْلَى مِنْ إِلْغَائِهِمَا.)** وذكر المؤلف هنا مسلكين من مسالك الجمع بين الأدلة، نحن قلنا نبدأ أولا - في حال التعارض - نبدأ بـ:

- الجمع
- وإلا فالنسخ
- وإلا فالترجيح
- أو التوقف،

وهنا ذكر مسلكين من مسالك الجمع وهي: **تقديم الأخص وتأويل المحتمل**، ومن ذلك أيضا - من مسالك الجمع - **حمل العام على الخاص، المطلق على المقيد** وغير ذلك.

أما في كلام المؤلف في تقديم الأخص، هذا فيه نوع اختلاف عن حمل العام على الخاص، حمل العام على الخاص من مسالك الجمع، لكن تقديم الأخص يكون إذا كان الدليل عاما من وجه وخاصا من وجه آخر، فعندها نقدم الأخص على الأعم، مثلا قال - ﷺ -: "من بدّل دينه فاقتلوه" هذا دليل عام في الرجال والنساء، الذي يبدل دينه نقتله، ولكنه دليل خاص من وجه آخر؛ إذ أنه خاص في الردة فقط، وعندنا حديث نهي النبي -ﷺ - عن قتل النساء الذي في صحيح البخاري ومسلم، فهو خاص من جهة أنه متعلق في النساء، ولكنه عام من جهة أنه متعلق في

المرتدة والحربية وغير ذلك؛ يعني ينهى عن قتل النساء بشكل عام، فكلا الدليلين عام من وجه وخاص من وجه آخر، فنقدم خصوص الحديث الأول "من بدّل دينه فاقتلوه"؛ خصوص الردة نقدمه على عموم الحديث الثاني الذي هو في المرتدة والحربية وغيرهما، وعليه تقتل المرأة المرتدة في حمل عموم الثاني على خصوص الأول، وهذا هو قول الجمهور، وبهذا نكون قد أعملنا الدليلين معا، عملنا بالدليلين معا؛ فلم نهمل أيا من الدليلين بحيث نعمل بالأخص فتقتل المرأة المرتدة، ونعمل بالأعم في غير محل الخصوص أي في غير المرتدة لا نقتلها.

أما تأويل المحتمل مثاله الحديث "إنما الربا في النسيئة" ظاهره؛ ظاهر هذا الحديث حصر الربا في النسيئة، كأننا نقول ليس هناك ربا إلا الربا في النسيئة، كأنه ينفي ربا الفضل "إنما الربا في النسيئة"، كأنه نفي لربا الفضل، لكن هذا فيه تعارض مع حديث أبي سعيد "الذهب بالذهب مثلا بمثل، والورق بالورق مثلا بمثل........ الحديث"؛ لأن هذا الحديث فيه إثبات لربا الفضل، فالظاهر هنا التعارض بين الحديثين، لهذا ننظر هل يمكن الجمع أم لا هذا أول شيء، ويحصل الجمع بتأويل الحديث الأول "إنما الربا في النسيئة" من حديث أسامة، فنأول الحديث بأنّ المراد أنه أغلظ الربا هو النسيئة، وليس المراد نفي ربا الفضل، هذا مثال تأويل المحتمِل، وهذا معنى قوله (فهو أولى من إلغائهما)،

قال المؤلف: (فهو أولى من إلغائهما)؛ أي الجمع بين الدليلين والعمل بالدليلين أولى من أن نلغي الدليلين، أو نهمل أحدهما؛ لأنّ الدليلين وحيان فلا بد من العمل بهما والأولى العمل بهما معا فنجمع بينهما، هذه القاعدة تسمى **قاعدة إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما**.

وقوله: (وإلا فأحدهما ناسخ إن عُلِمَ تأخره)

هذا هو المسلك الثاني للخروج من التعارض وهو اللجوء إلى النسخ، أي إذا لم يمكن الجمع بالمسالك المعروفة المذكورة سابقا عند الأصوليين - ذكرنا بعضها - فعندها ننظر إلى التاريخ؛ تاريخ الأدلة، فننظر في تاريخ كل من العمومين فإن علمنا تاريخ كل منهما فالمتأخر يكون ناسخا

للمتقدم منهما؛ يعني الدليل المتأخر ينسخ الدليل الأول الذي نزل أو جاء متقدما، فالمتقدم هو المنسوخ والمتأخر هو الناسخ، ونحن لم نلجأ للنسخ ابتداءً لأن الأولى كما قلنا محاولة الجمع بين الدليلين، لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما، فإن لم نتمكن من الجمع لجأنا إلى النسخ وأخرنا النسخ عن الجمع؛ لأنه فيه إلغاء لأحد الدليلين.

مثال ذلك قوله تعالى: {فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ}[١] هذه الآية عامة فيها التخيير بين الصوم والإطعام، وهذه الآية ظاهرها التعارض مع الآية التي تليها، قال تعالى: {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ}[٢]، هذه الآية الثانية فيها الأمر بالصيام وإيجاب الصيام على الصحيح المقيم، وعليه فإنها تعارض ظاهريا الآية التي قبلها، فالأولى كما قلنا الجمع بينهما؛ لأن الأولى تدل على التخيير، والثانية على إيجاب الصيام، فنحاول الجمع، أن نجمع بينهما ولا نستطيع، فننظر إلى التاريخ عندها فنجد أن الآية الثانية هي متأخرة عن الآية الأولى، الآية الأولى متقدمة نزلت قبل ثم جاءت الآية الثانية هي متأخرة في النزول، فعليه تكون الآية المتأخرة ناسخة للآية الأولى، فتنسخ الحكم في الآية الأولى، وعليه يجب الصيام على الصحيح المقيم، ويشهد لذلك قول سلمة بن الأكوع - رضي الله - قال: لما نزلت {وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين} كان من أراد أن يفطر ويفتدي حتى نزلت الآية التي بعدها فنسختها.

وقوله: (وإلا تساقطا).

أي إذا لم يمكن الجمع ولا النسخ فإننا نتوقف فيهما ونهملهما، فلا نعمل بأي منهما؛ لأن العمل بأي منهما يعد ترجيحا بلا مرجح، وإلا فما الأولى بالعمل من هذا الدليل وترك الآخر فلا بد من مرجح، فعند عدم وجود مرجح، نقف، لذا قال: تساقطا، والأولى قبل التوقف هو الترجيح بين الأدلة؛ لأن هناك مرجحات خارجية، نحاول أن نرجح بين الأدلة، فإذا رجحنا نأخذ بالدليل الراجح، فإن استحال الترجيح عندها نتوقف ونبحث عن دليل آخر، فكلام المؤلف يحتاج إلى نوع من التعديل، فقبل أن يتساقطا، وقبل أن نقف في الدليلين نحاول الترجيح بينهما، إذن

١- (البقرة ١٨٤)

٢- (البقرة ١٨٥)

نبدأ بالجمع فإن لم نتمكن من ذلك ننظر في التاريخ فإن علمنا المتقدم من المتأخر فالنسخ، وإن لم نعلم فالترجيح بين الدليلين بالمرجحات الخارجية، فإن لم نتمكن من ذلك فالتوقف فيهما، هذا كذلك سوف يمر معنا بإذن الله في الدروس القادمة.

ثم قال المؤلف -رحمه الله تعالى- (وَالْخَاصُّ يُقَابِلُ الْعَامَّ. وَهُوَ: مَا دَلَّ عَلَى شَيْءٍ بِعَيْنِهِ.

- وَلَهُمَا طَرَفَانِ وَوَاسِطَةٌ: فَعَامٌّ مُطْلَقٌ: وَهُوَ مَا لَا أَعَمَّ مِنْهُ؛ كَالْمَعْلُومِ. وَخَاصٌّ مُطْلَقٌ: وَهُوَ مَا لَا أَخَصَّ مِنْهُ؛ كَزَيْدٍ. وَمَا بَيْنَهُمَا: فَعَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ، خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ؛ كَالْمَوْجُودِ)

الخاص يقابل العام لغة هو ضد العام، فلا يفيد الشمول ولا الاستيعاب كما هو الحال في العام، وعليه يدل الخاص على الانفراد، يدل على شيء واحد، وفي الاصطلاح قال: هو ما دل على شيء بعينه؛ أي أنه يدل على معنى واحد، وعرفها العلماء بأنه اللفظ الدال على محصور مثل الأعلام محمد، زيد، احمد... هذا يدل على محصور، على معين، على واحد، وكذلك أسماء الإشارة وأسماء الأعداد مئة، ألف....... الخ.

وقوله (وَلَهُمَا طَرَفَانِ وَوَاسِطَةٌ)

أي العام والخاص لهما طرفان ووسط عام لا أعم منه، وخاص لا أخص منه، والثالث ما بينهما،

قوله: (فَعَامٌّ مُطْلَقٌ: وَهُوَ مَا لَا أَعَمَّ مِنْهُ)،

هذا هو الطرف الأول، هو قال لهما طرفان ووسط، هذا هو الطرف الأول وهو العام المطلق وهو الذي ليس هناك ما هو أعم منه وعمومه كامل لا يشذ عنه شيء، ومثّل لذلك بالمعلوم، والمعلوم يتناول الموجود والمعدوم، فيشمل الموجود كالإنسان، ويشمل المعدوم كالخالق الثاني، إله ثانٍ، إله آخر، هذا معدوم لكنه معلوم مع أنه عدم ليس بشيء لهذا قال كالمعلوم؛ لأنه يشمل الموجود والمعدوم،

وقوله: (وَخَاصٌّ مُطْلَقٌ: وَهُوَ مَا لَا أَخَصَّ مِنْهُ؛ كَزَيْدٍ)

هذا هو الطرف الآخر، الطرف الأول العام المطلق، والطرف الآخر الخاص المطلق وهو أخص درجات الخاص، وهو ما ليس تحته شيء، إنما يدل على فرد بعينه قال: كزيد، مثل زيد، زيد يدل على شخص بعينه، وقوله كزيد إشارة إلى الأعلام وأعيانها؛ لأنها تدل على واحد بعينه لا أخص منه.

وقوله (وَمَا بَيْنَهُمَا: فَعَامٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَحْتَهُ، خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا فَوْقَهُ؛ كَالْمَوْجُودِ)

هذه هي الواسطة، قلنا طرفين أو قال: لهما طرفان وواسطة، هذه الواسطة بين الطرفين وهو ما كان عاما بالنسبة لما تحته وخاصا بالنسبة لما فوقه ومثّل لذلك بالموجود. فالموجود أعم من الإنسان، الوجود أو الموجود يشمل الإنسان والنبات والحيوان والجماد وغير ذلك، فهو بالإضافة إلى ما تحته عام، موجود، ولكن لفظ الموجود أخص من المعلوم الذي مر معنا قبل قليل؛ لأنه كما قلنا المعلوم يشمل الموجود والمعدوم.

ثم قال المؤلف: (وَالتَّخْصِيصُ: إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ.)

التخصيص يدخل على العموم، أي أن بعض ما يتناوله اللفظ العام غير مراد في الحكم،

إذا دخل التخصيص على اللفظ العام يكون بعض ما يتناوله اللفظ العام غير مراد في الحكم العام، فاللفظ هنا في قول المؤلف (إِخْرَاجُ بَعْضِ مَا تَنَاوَلَهُ اللَّفْظُ) اللفظ هنا مقصود به اللفظ العام هو اللفظ الذي يفيد العموم، والتخصيص يبين أنه ليس المراد من الحكم كل أفراد العام، أو كل الأفراد التي تندرج تحت اللفظ العام،

مثلا: أكرم الطلبة إلا المقصرين منهم، الطلبة لفظ عام ولكنا أخرجنا بعض ألفاظه منه بالاستثناء، فخصصنا الحكم وهو الإكرام للطلبة غير المقصرين، هذا يسمى تخصيصاً، والتخصيص لا يكون إلا بدليل فلا يجوز إخراج بعض الأفراد من الحكم إلا بدليل صحيح سواء كان هذا منفصلا أو متصلا.

وقال المؤلف: (فَيُفَارِقُ النَّسْخَ: بِأَنَّهُ رَفْعٌ لِجَمِيعِهِ. وَبِجَوَازِ مُقَارَنَةِ الْمُخَصِّصِ. وَعَدَمِ وُجُوبِ مُقَاوَمَتِهِ. وَدُخُولِهِ عَلَى الْخَبَرِ. بِخِلَافِ النَّسْخِ. وَلَا خِلَافَ فِي جَوَازِ التَّخْصِيصِ)

الفرق بين التخصيص والنسخ أورده المؤلف هنا لأن هناك تشابه بينهما، وجه التشابه أن فيهما رفع للحكم بشكل أو بآخر، ثم أن بعض المتقدمين كانوا يسمون التخصيص نسخا ويريدون بذلك نسخ العموم لا نسخ الحكم، لذلك فإنه من الجيد معرفة الفرق بين التخصيص والنسخ حتى نعلم مقصود كلام المتقدمين في كتبهم.

فقوله (بِأَنَّهُ رَفْعٌ لِجَمِيعِهِ)

هذا هو **الفرق الأول بين التخصيص والنسخ**؛ وهو أن النسخ رفع للحكم كله أو رفع لجميع ما تناوله اللفظ، أما التخصيص فهو رفع لبعض ما تناوله اللفظ العام، فنحن قلنا أنه يخرج به من الحكم بعض أفراد العام، لكن الحكم ثابت في الباقين وإنما التخصيص بإخراج البعض فقط بينما بالنسخ هو رفع الحكم كله.

وقوله (وَبِجَوَازِ مُقَارَنَةِ الْمُخَصِّصِ)

هذا **الفرق الثاني** أي في التخصيص يمكن أن يأتي المخصص مقارنا للّفظ العام، أي أنه يأتي معه في نفس النص والوقت، أما في النسخ فلا بد أن يكون الناسخ متأخرا عن المنسوخ، لا بد أن يكون الناسخ متأخرا في التاريخ عن المنسوخ، قال تعالى: {وَالْعَصْرِ (١) إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (٢) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (٣)}، جاء المخصص في نفس السورة مقارنا للفظ العام {إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ}، لفظ عام الإنسان، لفظ العام لكن جاء المخصص {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ} جاء المخصص بنفس السورة، في نفس السورة.
قال تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}[1] جاء المخصص أيضا في نفس السورة.

١- (آل عمران ٩٧)

أما مثال النسخ فقوله تعالى: {فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ} (البقرة ١٨٤)، نزلت هذه الآية ثم بعد ذلك نزلت الآية التي بعدها {فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ} (البقرة ١٨٥)، فنسخت الثانية الأولى، فلم تأتِ الآية الثانية مقارنة للآية الأولى، أما بالنسبة للتخصيص فيجوز أن يأتي المخصص مقارنا للفظ العام.

ثم قال -رحمه الله-: (وَعَدَمِ وُجُوبِ مُقَاوَمَتِهِ.)

هذا هو **الفرق الثالث**؛ هو أن الجمهور يوجب أن يكون الناسخ والمنسوخ متساويين في القوة من حيث الثبوت والدلالة، حتى نقوم بالنسخ لا نقوم بذلك إلا إذا كان الناسخ والمنسوخ بنفس القوة من حيث الدلالة والثبوت، عندها ننظر في التاريخ فنقدم المتأخر على المتقدم ننسخ الحكم المتقدم، أما التخصيص فالجمهور لا يوجبون ذلك؛ يعني لا يوجبون أن يكون المخصص مساو في القوة من حيث الثبوت والدلالة للفظ العام، لا يوجبون هذا.

ثم قال -رحمه الله تعالى-: (وَدُخُولِهِ عَلَى الْخَبَرِ.)

هذا **الفرق الرابع**؛ هو أن التخصيص يجوز أن يدخل على الأخبار، أما النسخ فلا يدخل على الأخبار إلا إذا أتى الحكم بصورة الخبر، قال تعالى: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ}[1] {إِنَّ عِبَادِي} لفظ عام استثني منه {إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ}، هذا خبر فدخل التخصيص على هذا الخبر، أما النسخ فلا يجوز.

ثم قال -رحمه الله تعالى-: (وَلَا خِلَافَ فِي جَوَازِ التَّخْصِيصِ)

نقل بعض أهل العلم بالاتفاق على جواز تخصيص العموم، فهو أمر متفق عليه.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

١- (الحجر٤٢)

الدرس العشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله،

أما بعد، فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد - ﷺ - وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس العشرون** لشرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي - رحمه الله تعالى - وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي - حفظه الله تعالى.

وكنا في الدرس الماضي قد بدأنا الكلام عن **الخاص والتخصيص** ونكمل اليوم بإذن الله تعالى.

قال المؤلف -رحمه الله تعالى-: **(وَالْمُخَصِّصَاتُ تِسْعَةٌ)**،

المُخَصِّص: هو الدليل الذي حصل للتخصيص،

هو الدليل الذي حصل به التخصيص؛ أي الذي تم به إخراج بعض أفراد العام منه، وكما مر معنا في الورقات المخصصات نوعان:

- مخصصات منفصلة،
- ومخصصات متصلة،

المخصصات المنفصلة: هي التي تستقل بنفسها فلا ترتبط بالعام؛

أي أن العام ما ورد بنص مستقل ثم ورد المخصص بنص آخر مستقل، وهي التي يعنيها المؤلف عندما يقول المخصصات تسعة وسيذكرها، وسنمر عليها كلها بإذن الله.

أما النوع الثاني: هي **المخصصات المتصلة وهي ما لا تستقل بنفسها، هي مرتبطة بالنص العام**

منها: الشرط، والصفة، والتخصيص للغاية والاستثناء؛ مرت معنا وسيمر معنا بعضها.

أما المخصصات التسعة التي ذكرها المؤلف فقال المؤلف -رحمه الله تعالى-: **(الْحِسُّ: كَخُرُوجِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ مِنْ: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ})**.

- النوع الأول هو **التخصيص بالحس**؛

وهو قصر العام على بعض أفراده بأحد الحواس الخمس (السمع، البصر، الذوق، الشم، اللمس)، قال الله تعالى: {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بأمر ربها} نحن علمنا بالمشاهدة بأبصارنا بأن هذا العموم خرج منه السماء والأرض والجبال فلم تدمرها، {تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ} لفظ عام ولكن خرج منه السماء والأرض والجبال، فخُصِصَت بالحس. وكذلك في قوله تعالى عن ملكة سبأ: {وأوتيت من كل شيء} أيضا هذا لفظ عام ولكن خرج من ذلك النبوة مثلا وأشياء كثيرة لم تؤتها، ثبت ذلك بالحس أنها لم تملكها.

ثم قال المؤلف: **(وَالْعَقْلُ: وَبِهِ خَرَجَ مَنْ لَا يَفْهَمُ مِنَ التَّكَالِيفَ)**،

- هذا هو النوع الثاني من التخصيص: **التخصيص بالعقل**؛

وهو قصر العام على بعض أفراده بالعقل،

وقال المؤلف: **(وَبِهِ خَرَجَ مَنْ لَا يَفْهَمُ مِنَ التَّكَالِيفَ)**

يعني في قوله تعالى مثلا: {ولله على الناس حج البيت}، وفي قوله تعالى: {وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة}، قال العلماء: هذه يقصد بها من يفهم من الناس، فيخرج بدلالة العقل من لا يفهم؛ لأن التكاليف الشرعية التي تجب على المكلفين، فيشترط فيها القصد والنية والاختيار والعلم، وهذه لا تكون إلا فيمن يفهم فيخرج بذلك الطفل والمجنون وغيرهما.

ثم قال المؤلف: **(وَالْإِجْمَاعُ: وَالْحَقُّ: أَنَّهُ لَيْسَ بِمُخَصِّصٍ، بَلْ دَالٌّ عَلَى وُجُودِهِ)**،

- النوع الثالث من أنواع التخصيص **الإجماع**،

قال تعالى: {أو ما ملكت أيمانهم} هذا العموم يخرج منه الأخت من الرضاعة، فلا تحل للرجل بملك اليمين بالإجماع، لفظ عام {أو ما ملكت أيمانهم} ، لكن قلنا بالإجماع خرجت الأخت من الرضاعة، فلا تحل للرجل بملك اليمين، وفي قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع} ، بالإجماع خرج من ذلك العبد والنساء؛ إذ لا جمعة عليهم.

وأما قوله: (**أَنَّهُ لَيْسَ بِمُخَصِّصٍ، بَلْ دَالٌّ عَلَى وُجُودِهِ**)

قصده - رحمه الله تعالى - أن كل إجماع يستند إلى نص علمه من علمه، وجهله من جهله، والذي يخصِّص على حد قوله ليس الإجماع نفسه بل الدليل الذي استند إليه الإجماع، فيكون الإجماع عندها هو دليل أو دال على وجود النص المخصِص، فيكون المخصِص هذا هو المستَنَد لا الإجماع، لكن الشيخ ابن عثيمين في شرحه -رحمه الله تعالى- قال: (والخلاف في مثل هذا لفظي، ما دمنا قلنا أن الإجماع مخصِص سواء كان هذا المخصص بنفسه أو دالا على المخصص فالمقصود الحكم)؛ يعني أن هذا الخلاف لا فائدة منه.

ثم قال -رحمه الله تعالى-: (**وَالنَّصُّ الْخَاصُّ: كـ: «لَا قَطْعَ إِلَّا فِي رُبُعِ دِينَارٍ»، وَلَا يُشْتَرَطُ تَأَخُّرُهُ، وَعَنْهُ: بَلَى، فَيُقَدَّمُ الْمُتَأَخِّرُ وَإِنْ كَانَ عَامًّا، كَقَوْلِ الْحَنَفِيَّةِ، فَيَكُونُ نَسْخًا لِلْخَاصِّ كَمَا لَوْ أَفْرَدَهُ. فَعَلَى هَذَا: مَتَى جُهِلَ الْمُتَقَدِّمُ تَعَارَضَا؛ لِاحْتِمَالِ النَّسْخِ بِتَأَخُّرِ الْعَامِّ، وَاحْتِمَالِ التَّخْصِيصِ بِتَقَدُّمِهِ.**

- وَقَالَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ: الْكِتَابُ لَا يُخَصِّصُ السُّنَّةَ. وَخَرَّجَهُ ابْنُ حَامِدٍ رِوَايَةً لَنَا)

- هذا هو النوع الرابع من أنواع التخصيص؛ **وهو النص الخاص، وهو قصر العام على بعض أفراده بنص خاص،**

يعني أن العام جاء بنص ثم جاء نص آخر خاص فخصصنا اللفظ العام بهذا النص الخاص الذي جاءنا، وهذا النوع يشمل:

- تخصيص الكتاب بالكتاب،
- وتخصيص الكتاب بالسنة،
- وتخصيص السنة بالكتاب،
- وتخصيص السنة بالسنة

• وأما **تخصيص الكتاب بالكتاب**

فهو محل اتفاق بين العلماء قال تعالى: {والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء} المطلقات يشملن أولات الأحمال وغيرهن، هذا لفظ عام هذه خُصصت بقوله تعالى: {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن} وعليه؛ فثلاثة قروء تكون لغير أولات الأحمال،

أما {وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن}، فهذه الآية الثانية مخصِّصة للآية الأولى.

• أما **تخصيص الكتاب بالسنة**

فلا خلاف في جواز ذلك للسنة المتواترة، والجمهور على جواز تخصيص الكتاب بالآحاد،

آيات الميراث مثلا تُخَصَّص بقوله -ﷺ-: "القاتل لا يرث"،

وكذلك حديث: "لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم"، فنخرج بذلك قاتل أبيه أو الابن الكافر من ميراث الأب المسلم،

وفي قوله تعالى: {وأحل لكم ما وراء ذلكم} هذه خُصِّصَت بحديث "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها" هذا آحاد، وقد خَصَّص الآية {وأحل لكم ما وراء ذلكم}، عندما ذكر المحرمات من النساء لم يذكر العمة ولا الخالة، وثم قال الله تعالى: {وأُحل لكم ما وراء ذلكم} فجاء الحديث هذا وقال به النبي -ﷺ-: "لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها"، فَخَصَّص هذا اللفظ العام.

والمثال الذي ذكره المؤلف (لا قطع إلا في ربع دينار) هو مخصِّص لآية {والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما}؛ لأن هذه الآية لفظها يقتضي القطع بأي قدر من المال كان، لكن خُصِّصَت هذه الآية بحديث "لا قطع إلا في ربع دينار"، وعليه فيكون القطع في ربع دينار فصاعدا.

- وأما **تخصيص السنة بالكتاب**

قال -ﷺ-: "خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مئة والرجم" هذا في صحيح مسلم، وهذا اللفظ عام في الحر والعبد، ولكنه خُصِّص في قوله تعالى: {فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب} فخرج بذلك الإماء.

- أما **تخصيص السنة بالسنة**

قال -ﷺ- "فيما سقت السماء العشر"؛ العشر هذا في الزكاة، "فيما سقت السماء العشر" هذا الحديث خُصِّص بقوله -ﷺ-: "ليس فيم دون خمسة أوسق صدقة"، عندها لا زكاة إذا كان دون خمسة أوسق وإن سقته السماء، فليس يكون هناك زكاة إلا يكون خمسة أوسق فأكثر.

وأما قول المؤلف: (**وَلَا يُشْتَرَطُ تَأَخُّرُهُ، وَعَنْهُ: بَلَى، فَيُقَدَّمُ الْمُتَأَخِّرُوَإِنْ كَانَ عَامًّا، كَقَوْلِ الْحَنَفِيَّةِ، فَيَكُونُ نَسْخًا لِلْخَاصِّ كَمَا لَوْ أَفْرَدَهُ**)،

أي جاء في رواية عن الإمام أحمد أنه لا يشترط تأخر النص الخاص عن النص العام حتى نأخذ بالتخصيص، يعني لا نشترط أن يأتي النص العام ثم يأتي بعدها النص الخاص، فحتى لو أنه ورد النص الخاص قبل النص العام فإننا نخصص العام بالنص الخاص هذه الرواية، هذا معناها، وعليه **فالتحقيق هو تخصيص العام بالخاص سواء كان الخاص تقدم عنه أو تأخر**.

وقوله: (**وَعَنْهُ: بَلَى، فَيُقَدَّمُ الْمُتَأَخِّرُوَإِنْ كَانَ عَامًّا، كَقَوْلِ الْحَنَفِيَّةِ**)

هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد وهي موافقة للحنفية وفحواها: أن المتأخر يقدم على المتقدم في الحكم سواء كان عاما أو خاصا، وعليه حتى يكون التخصيص فيشترط أن يَردَ الخاص متأخرا عن العام حتى نخصص العام، وإلا فيكون النص العام الذي تأخر عن الخاص ناسخا للنص الخاص المتقدم، والقول الأول أرجح.

إذن القول الأول: سواء كان تقدم الخاص على العام أو تأخر عنه فإنه يخصصه، أما القول الثاني: إذا تأخر العام يكون العام ناسخا للخاص، وإذا تأخر الخاص عندها يجوز التخصيص.

وقوله: **(فَعلَى هَذَا: مَتَى جُهِلَ الْمُتَقَدِّمُ تَعَارَضَا؛ لِاحْتِمَالِ النَّسْخِ بِتَأَخُّرِ الْعَامِّ، وَاحْتِمَالِ التَّخْصِيصِ بِتَقَدُّمِهِ)**،

أي على القول الثاني بتقديم المتأخر إذا كان عندنا نص عام ونص آخر خاص، وجهلنا التاريخ، ولم يتبين لنا المتقدم من المتأخر منهما قال المؤلف (تعارضا)؛ أي عندنا الآن تعارض أدلة. لماذا؟ لاحتمال النسخ في حال كون المتأخر عام، قلنا إذا جاء العام متأخرا على القول الثاني فهو ينسخ؛ ينسخ الخاص لأنه هو النص المتقدم، وأيضا لاحتمال التخصيص إذا كان الخاص هو المتأخر، فعلى القول الثاني إذا جاء الخاص متأخرا عن العام فإنه يخصص لهذا قال (تعارضا)، الآن عندنا تعارض فلا نستطيع أن نقدم النسخ على التخصيص أو العكس، وعليه إذا جُهِل التاريخ عندها نرجح بينهما بالمرجحات الخارجية، فإن لم نتمكن من ذلك نتوقف فيهما هذا على القول الثاني، بينما على القول الأول كما قلنا يقدم الخاص على كل الأحوال والقول الأول هو القول الراجح.

وقوله: **(وَقَالَ بَعْضُ الْحَنَفِيَّةِ: الْكِتَابُ لَا يُخَصِّصُ السُّنَّةَ. وَخَرَّجَهُ ابْنُ حَامِدٍ رِوَايَةً لَنَا)**،

ابن حامد مر معنا، ابن حامد الوراق الحسن بن حامد البغدادي توفي سنة ٤٠٣هـ، وفي **روضة الناظر** نُسِب هذا القول إلى بعض الشافعية، ونقل ذلك الشوكاني في **إرشاد الفحول**، وليس لبعض الحنفية فالله تعالى أعلم.

والقائلون بهذا القول يقولون إن السنة لا تُخَصَّص بالكتاب؛ لأن السنة مبينة للكتاب، ولو خُصِصت السنة بالكتاب لكان الكتاب مبينا للسنة ولكن الصواب هو مذهب الجمهور؛ أن السنة تُخَصَّص بالكتاب لأن فيه إعمالا للنصين، وإعمال النصين أولى من إهمال أحدهما فهذا هو الراجح.

ثم قال المؤلف **(وَالْمَفْهُومُ: كَخُرُوجِ الْمَعْلُوفَةِ بِقَوْلِهِ: «فِي سَائِمَةِ الْغَنَمِ زَكَاةٌ» مِنْ قَوْلِهِ: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً: شَاةٌ»)**.

سيمر معنا مبحث المفهوم لاحقا بشيء من التفصيل في المستوى القادم بإذن الله وهو مبحث مهم جدا.

المفهوم لغة: هو ما يدرك من الكلام ويستفاد منه عن طريق الفهم القريب أو البعيد من فهم النص،

واصطلاحا: **هو معنى يستفاد من اللفظ في غير محل النطق،**

إذن المفهوم لا يستفاد من النطق مباشرة إنما من فهم هذا النطق أو من فهم اللفظ مثلا: قال تعالى: {فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما} محل النطق أو المنطوق {فلا تقل لهما أف} يدل على النهي عن التأفيف للوالدين، لكن ليس هناك في الآية حكم ضرب الوالدين، ليس منطوقا في اللفظ ولكنه مفهوم من الآية، فإذا كان التأفيف منهيا عنه فمن باب أولى الضرب، لماذا؟

لأنه أبلغ في الإيذاء من التأفيف، فالنهي عن الضرب؛ ضرب الوالدين يستفاد من مفهوم هذه الآية لا من منطوقها، فتكون هذه الآية دليلا على حرمة ضرب الوالدين بالمفهوم.

والمفهوم نوعان:

١- مفهوم موافقة

٢- ومفهوم مخالفة،

- **أما مفهوم الموافقة،**

فمر معنا المثال {فلا تقل لهما أف} فهمنا منه تحريم الضرب أيضا، فوافق تحريم التأفيف تحريم الضرب، لأجل هذا سميناه مفهوم الموافقة، أي أن هناك توافق في الحكم، هنا تحريم وهنا تحريم، فسمي مفهوم موافقة؛ اتفق حكم المنطوق مع حكم المفهوم.

- أما **مفهوم المخالفة**

فقال - ﷺ-: "في سائمة الغنم زكاة"، اللفظ دل بمنطوقه على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، لكن هل في الغنم المعلوفة زكاة؟

مفهوم اللفظ الذي نفهمه من اللفظ أنه ليس هناك زكاة في الغنم المعلوفة، إنما الزكاة في سائمة الغنم، في الغنم السائمة،

إذن ما الذي نفهمه من هذا النص؟

النص دليل على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، وهو أيضا دليل على عدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة، هنا خالف حكمُ المنطوق في الغنم السائمة، حكمَ المنطوق حكم المفهوم، لهذا سمي مفهوم المخالفة، طبعا هذا بشكل بسيط وسريع قدر الإمكان، المفهوم بنوعيه مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة، وكما قلنا سوف نأتي بشيء من التفصيل عليه في المستوى القادم بإذن الله تعالى.

فما معنى أنه مُخَصِص على حد قول المؤلف؟ قال -ﷺ-: "«فِي أَرْبَعِينَ شَاةً: شَاةٌ»"،

هذا اللفظ عام يشمل الشاة المعلوفة والشاة السائمة، خَصصنا هذا الحكم بحديث: "في سائمة الغنم زكاة"، كيف؟

نخرِج بعض أفراد العام الذي "«فِي أَرْبَعِينَ شَاةً: شَاةٌ»" بلفظ "في سائمة الغنم زكاة"، قلنا لأن المفهوم أنه لا زكاة في الغنم المعلوفة، فأنت تفهم من هذا أن الزكاة تكون في السائمة فقط لا في المعلوفة، فنكون بذلك خصصنا بالمفهوم فأخرجنا الغنم المعلوفة من قوله -ﷺ-: «فِي أَرْبَعِينَ شَاةً: شَاةٌ».

قال المؤلف -رحمه الله تعالى-: (وفعله ﷺ)،

- فعل النبي -ﷺ- هذا هو النوع السادس من أنواع التخصيص: **تخصيص العام بفعل النبي -ﷺ، ما لم يدل الدليل على خصوصيته بالنبي** -ﷺ-.

والأصل أننا نشترك معه بأفعاله - ﷺ -، فلا يكون خاصا بالنبي -ﷺ-، قال تعالى: {ولا تقاربوهن حتى يطهرن}، هذا عام في عدم قربان الحائض بأي شكل من الأشكال، ولكنه خُصِّص بحديث عائشة -رضي الله عنها قالت: "كانت إحدانا إذا كانت حائضا فأراد رسول الله – ﷺ– أن يباشرها أمرها أن تَتَّزر في ثوب حيضتها ثم يباشرها"، فأباح القربان من غير الوطء من الفرج فَخُصِّصَ العموم بفعله -ﷺ-.

مثال آخر قال -ﷺ-: "لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ببول ولا غائط، ولكن شرقوا أو غربوا"، هذا نهي عام عن استقبال القبلة واستدبارها في البنيان والصحراء، ولكن خُصِصَ هذا الحديث بحديث عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما- أنه قال: "ارتقيت فوق ظهر بيت حفصة لبعض حاجتي فرأيت رسول الله –ﷺ– يقضي حاجته مستدبرا القبلة مستقبل الشام"،

فيكون هذا الحكم النهي عن الاستدبار أو الاستقبال بالبول أو الغائط خاصا بالصحراء، أما في البنيان فيجوز ذلك، فنكون بذلك قد خصصنا عموم الحكم بفعله - ﷺ -.

وقال المؤلف -رحمه الله تعالى-: (وَتَقْرِيرُهُ)؛

- أي تقرير النبي -ﷺ-، هذا هو المخصِص السابع، أي **تقريره على شيء يخصص العموم**،

فإذا أقر النبي -ﷺ- أحدا خلاف العموم دلّ على تخصيص العموم بهذا التقرير، وتقريره وفعله من أقسام السنة، لذلك يصح تخصيص العموم بهما، فإذا كان من تخصيص السنة فالأصل أن يكون من باب تخصيص الكتاب بالسنة، والسنة بالسنة الذي مر معنا.

- المخصص الثامن قال المؤلف - رحمه الله تعالى -: (وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ، إِنْ كَانَ حُجَّةً)،

هذا **قول الصحابي إن كان حجة تخصيص العموم بقول الصحابي**، إنما هو عند من يرى حجّيّة قول الصحابي،

أما من لا يرى حجّيّة قول الصحابي فلا يُخصّص العموم به، وقد مر معنا في الورقات أن حجّيّة قول الصحابي مختلف فيها، فمن يقول بعدم حجّيّته لا يقدمه على القياس، ولا يخصّص به العموم، ولا يقيّد به المطلق وهكذا،

ومرّ معنا كذلك أنه لا بد من توفّر شروط معينة حتى يؤخذ بقول الصحابي، وبالتالي يخصَّص به العموم،

من هذه الشروط:

- أن لا يخالف قول الكتاب والسنة،
- وأن لا يخالف قول صحابي آخر،
- وأن يكون له حكم الرفع
- ويكون مما لا مجال للرأي فيه وهكذا،

وسيأتي الكلام عن قول الصحابي لاحقا.

قال المؤلف -رحمه الله تعالى-: **(وَقِيَاسُ نَصٍّ خَاصٍّ فِي قَوْلِ أَبِي بَكْرٍ، وَالْقَاضِي، وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ.**

وَقَالَ ابْنُ شَاقْلَا، وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ: لَا يُخَصُّ.

وَقَالَ قَوْمٌ: بِالْجَلِيِّ دُونَ الْخَفِيِّ.

وَخَصَّصَ بِهِ عِيسَى بْنُ أَبَانَ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ، وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ).

- هذا هو المخصص التاسع وهو **قياس نص خاص**؛

أي ما قيس على النص الخاص، فيجوز به تخصيص العام،

بعبارة أخرى، عندنا نص خاص ثبت بالكتاب أو السنة، قسنا على هذا النص الذي ثبت به حكم معين، فنتج عن القياس حكم آخر،

إذن؛ قسنا على النص الخاص فنتج عن هذا القياس حكم في الفرع، فيكون ما نتج من القياس على النص الخاص يكون هو خاصا أيضا، فيجوز أن نُخَصِّص به العموم.

وهذا القول كما ذكر المؤلف هو قول أبي بكر عبد العزيز الذي مرّ معنا، والقاضي أبي يعلا وبعض الفقهاء والمتكلمين،

مثلا: قال تعالى: {وأحل الله البيع} هذا حكم عام بِحلِّ البيع، ثم ورد التخصيص بتحريم الربا بالبُر قال -ﷺ-: "البُر بالبُر ربا إلا هاء وهاء"، فلا يحل بيع البُر بالبُر إلا يدا بيد، سواء بسواء، كما في الحديث يعني "إلا هاء وهاء" كما قال، فيكون حراما إلا بهذا الشرط، هذا تخصيص، وهو إخراجٌ من البيع المُحَلَّل -البيع الحلال-؛ أن لا يكون هاء وهاء، ثم نقيس على هذا المخصص حكم الأرز، نقيسه على البُر فنحرم الربا أيضا في الأرز، عندها يجوز أن نخصص الآية بهذا القياس أيضا، فيحرم بيع الأرز إذا لم يكن هاء وهاء كما ذكر النبي -ﷺ-.

وهذا المخصص فيه خلاف بين العلماء على أقوال، ذكر المؤلف أربعة أقوال منها:

الأول: جواز التخصيص به كما مر معنا.

والثاني: أنه لا يُخصِّص، هذا لا يُخصِص العموم، القياس لا يُخصص العموم قال المؤلف: (**وَقَالَ ابْنُ شَاقْلَا، وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ: لَا يُخَصُّ.**) أي لا يُخَص العام، لا يُخَص العام بهذا بالقياس،

ابن شاقلا شيخ الحنابلة إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البغدادي البزار توفي سنة ٣٦٩هـ،

هذا القول على أنه لا يجوز تخصيص العموم بالقياس على نص خاص؛ قالوا لأن النص العام أصل والقياس فرع ولا يجوز تقديم الأصل على الفرع، ولا يجوز تقديم الأصل على الفرع.

ثم قال المؤلف: (وَقَالَ قَوْمٌ: بِالْجَلِيِّ دُونَ الْخَفِيِّ.)،

هذا هو **القول الثالث**؛ وهو **جواز تخصيص العموم بالقياس الجلي دون القياس الخفي**؛ لأن القياس الجلي قوي، أقوى من القياس الخفي، فالقياس الخفي ضعيف، والقياس الجلي كما مر معنا في الورقات هو ما نُصَّ على علته أو أُجمع عليها، ما نُصَّ على العلة أو أجمع عليها، أما القياس الخفي ما كانت العلة فيه مستنبطة وسيأتي الكلام على هذا القياس بالتفصيل في المرحلة القادمة بإذن الله.

والقول الرابع: هو جواز تخصيص العموم المخصوص بالقياس دون العام غير المخصوص، قال المؤلف: (وَخَصَّصَ بِهِ عِيسَى بْنُ أَبَانَ الْعَامَّ الْمَخْصُوصَ، وَحُكِيَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ)،

عيسى بن أبان هو فقيه العراق من البصرة من علماء الأحناف توفي سنة ٢٢١هـ.

والعام عندنا هنا نوعان:

١- **عام مخصوص**؛ وهو العام الذي سبق تخصيصه بدليل آخر خاص؛

يعني عندنا نص عام جاء دليل خاص خصصه، هذا عام المخصوص.

٢- وعندنا **العام الباقي على عمومه**،

وهذا القول يفرق بين العام المخصوص والعام الباقي على عمومه،

أما العام المخصوص فإنه يجوز أن يُخصَص بالقياس؛ لأن العام المخصوص أضعف من العام الباقي على عمومه،

وعمومه ضَعُف بتخصيص النص الخاص فعندها يجوز أن يُخصص بالقياس،

أما الباقي على عمومه فبحسب هذا القول لا يُخصَص بالقياس لأنه قوي أقوى من القياس.

قال المؤلف -رحمه الله تعالى-: (وَيَجُوزُ تَخْصِيصُ الْعُمُومِ إِلَى الْوَاحِدِ. وَقَالَ الرَّازِيُّ، وَالْقَفَّالُ، وَالْغَزَّالِيُّ: إِلَى أَقَلِّ الْجَمْعِ وَهُوَ حُجَّةٌ فِي الْبَاقِي عِنْدَ الْجُمْهُورِ. خِلَافًا لِأَبِي ثَوْرٍ وَعِيسَى بْنِ أَبَانَ)،

الرازي هو أبو بكر الرازي أحمد بن علي المعروف بالجصاص من فقهاء الحنفية توفي سنة ٣٧٠هـ،

والقفال أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل الشاشي القفال شافعي توفي سنة ٣٦٦هـ،

والغزالي أو الغزّالي هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي المعروف صاحب كتاب **المستصفى في علم أصول الفقه**، وهو شافعي صاحب ذكاء مفرط توفي - رحمه الله تعالى - سنة ٥٠٥هـ، له أكثر من عشرين مؤلف وعاش خمسا وخمسين سنة،

أما أبو ثور فهو إبراهيم بن خالد أبي اليمان الكلبي البغدادي صاحب الشافعي توفي سنة ٢٤٠هـ .

ومعنى كلام المؤلف هنا أنه يجوز إخراج بعض أفراد اللفظ العام منه حتى لا يبقى من أفراده إلا فردا واحدا،

قوله: **(ويجوز تخصيص العموم إلى الواحد)**

أي يجوز إخراج بعض أفراد اللفظ العام منه حتى لا يبقى من أفراده إلا فردا واحدا، فلو قلنا: أكرم الطلبة إلا المسيء منهم، الطلبة لفظ عام يشمل الطلبة جميعهم، فيتبين لنا أنهم مسيئون إلا واحدا فقط، فإنا نكرم هذا الواحد فقط ونكون بذلك قد خصصنا، فأخرجنا المسيئين من الحكم العام فلم يبق إلا واحد منهم فقط،

وقال البعض؛ مثل الرازي والقفال والغزالي: يجوز إخراج بعض أفراد اللفظ العام حتى لا يبقى إلا أقل الجمع؛ يعني ليس واحدا وإنما أقل الجمع،

وأقل الجمع كما مر معنا فيه قولان: أقل الجمع إما اثنان أو ثلاثة فهم قالوا: يجوز إخراج بعض أفراد اللفظ العام حتى لا يبقى إلا أقل الجمع، وحجتهم في ذلك: القائلون بهذا القول حجتهم أن الواحد المتبقي ليس بعام فلا يجوز التخصيص إليه؛ لأنه فرد فقالوا هذا ليس بعام، وأُجيبَ عن ذلك أنه **لا يشترط أن يكون المتبقي بعد التخصيص عاما، بل قالوا هو مستحيل**؛ لأن

العام هو المستغرق لجميع أفراده، فلو خرج واحد من هذا العام لم يعد مستغرقا لجميع أفراده فضَعُف عمومه ولم يعد عاما.

وقوله: (وهو حجة في الباقي عند الجمهور خلافا لأبي ثور وعيسى بن أبان)

أي أن العام إذا دخله التخصيص فأخرجنا بعض أفراده منه فإن الحكم العام يبقى حجة في حق ما تبقى من أفراده بعد التخصيص، نحن إذا خصصنا أخرجنا بعض أفراد هذا العام من هذا الحكم، فالمتبقي منه بعد التخصيص، الحكم هذا يبقى حجة في حقهم،

مثلا قلنا: أكرم الرجال إلا الغني منهم، نحن بهذا أخرجنا الأغنياء بهذا التخصيص، فلو كان بين الرجال زيد وعمرو من الناس وكلاهما ليس بغني هل يبقى في حقهما الإكرام، أم يسقط كما سقط عن الأغنياء؟ يعني هل يُعد متلقي هذا الأمر ممتثلا إذا لم يكرمهما؟

الجمهور كما قال المؤلف على أن حكم الإكرام باقٍ في حقهما فلا يُعَد المتلقي ممتثلا إذا لم يكرمهما، وعليه؛ فحكم الإكرام باقٍ في غير الأغنياء بعد إخراج الأغنياء من هذا الحكم، وهذا هو القول الصحيح لأنه فيه عمل بالحكم الخاص في محل الخصوص، وهو عدم إكرام الأغنياء، وأيضا فيه عمل بالحكم العام في الباقي،

والمؤلف قال أن ممن خالف الجمهور أبو ثور وعيسى بن أبان؛ يعني قالوا أنه يسقط الإكرام هنا في حقهما، وهذا ليس صحيحا كما قلنا، قلنا أن قول الجمهور هو القول الصحيح، بل أن بعض أهل العلم شكك أن يكون هذا الخلاف المنقول عنهما صحيحا فالله تعالى أعلم.

طيب ننهي إلى هنا ونُنَوّه أن الدرس القادم سوف يكون الدرس الأخير بإذن الله في هذه المرحلة، ننهي عند الكلام عن المطلق والمقيد، ونبدأ في المرحلة القادمة بإذن الله في مبحث الأمر وإلى نهاية المتن،

نكتفي بهذا القدر

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الحادي والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الأخير

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له،

وأشهد أن ان لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمد عبده ورسوله.

أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الامور محدثاتها وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الحادي والعشرون** لشرح **قواعد الاصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وذلك ضمن برنامج المرحلة الثانية في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

وهذا الدرس بإذن الله هو **الدرس الأخير** في هذه المرحلة.

وكنا قد وصلنا إلى موضوع أو إلى مبحث **الاستثناء**..

قال المؤلف رحمه الله تعالى:

(وَمِنْهُ: الِاسْتِثْنَاءُ: وَهُوَ قَوْلٌ مُتَّصِلٌ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَذْكُورَ مَعَهُ غَيْرُ مُرَادٍ بِالْقَوْلِ الْأَوَّلِ)..

قوله؛ (**ومنه**): أي من الكلام المفيد، من الكلام المفيد الاستثناء، وهو من مخصَّصات العموم المتصلة.

و(**الاستِثناء**) **لغة على وزن استِفعال: مِن ثَنَيْتُ الشيء. وثَنَيْتُهُ عن الشيء أي صرفته عنه.**

واصطلاحاً؛ قال المؤلف: وهو قولٌ متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

قوله (**قول متصل**): يقصد بذلك صيغة الاستثناء، وصيغة الاستثناء تكون بـ (إلا) أو أحد أخواتها.

وقيد (متصل) هنا جاء لمنع دخول المخصصات المنفصلة في هذا التعريف، ولبيان أن الاتصال هو شرط في الاستثناء، أو لصحة الاستثناء كما سيأتي معنا.

- وقوله، (**المذكور معه**): يقصد بذلك المستثنى.
- وقوله؛ (**القول الأول**): يقصد بذلك المستثنى منه.

فقوله: (**وهو قول متصل يدل على أنّ المذكور معه غير مراد بالقول الأول**)،

مثاله: حَضَرَ الطلبةُ إلا زيدا،

الطلبةُ: هو المستثنى منه،

حَضَرَ الطلبةُ: هو اللفظ العام المستثنى منه، فهو القول الأول الذي يقصده المؤلف في هذا التعريف، والاستثناء حصل بأداة الاستثناء (إلا): حَضَرَ الطلبةُ إلا، والمستثنى أو المذكور معه هو زيد: حَضَرَ الطلبةُ إلا زيدا.

فالاستثناء في المثال هذا دلّ على أنّ زيداً غير مشمول فيمن حضر، فخرج من القول الأول وهم الطلبة بهذا الاستثناء، فخرج من المستثنى منه؛ فاستُثْنِي.

وعرَّف العلماء الاستثناء بقولهم: إخراج بعض أفراد العامّ بـ (إلا) أو أحد أخواتها. وهذا التعريف أدَقُّ مِن تعريف المؤلف.

وبعضهم عدَّل على تعريف المؤلف فقال: هو قول متصل يدُلّ بحرف (إلا) أو إحدى أخواتها على أنّ المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

ونلاحظ في التعريفين ذِكْرُ أدوات الاستثناء.

وهذان التعريفان أفضل وأدَقُّ مِن تعريف المؤلف، لأنهما أمنع مِن تعريف المؤلف فهما يُخرِجا مثل (حضر الطلبة ولم يحضر زيد) هذا ليس استثناءً، ولكن مثل هذا يدخل في التعريف الأول مع أنه ليس استثناءً.

والاستثناء يكون بأدوات الاستثناء، فمثل هذا (حَضَرَ الطلبةُ ولم يحضر زيدٌ) يدخل في تعريف المؤلف رحمه الله، مع أنه ليس استثناء.

كما قلنا تعريف المؤلف ليس مانع، وكذلك أنه غير مانع من ناحية أنه يذكر تحته أنواع المخصَّصات الأخرى مثل: الشرط والصِّفة والغاية؛ المخصصات المتصلة. فإذا قيّدْنا التعريف بأداة (إلا) أو إحدى أخواتها، خرجت هذه كلها من التعريف فكان التعريف جامعاً مانِعاً.

إذن: نحن نفضّل استخدام تعريف العلماء: (**إخراجُ بعض أفراد العامّ بـ: إلا أو إحدى أخواتها**). أو: (**قولٌ متصلٌ يدلّ بحرف إلا أو إحدى أخواتها على أنّ المذكور معه غير مراد بالقول الأول**).

وقال المؤلف رحمه الله تعالى: " **فَيُفَارِقُ التَّخْصِيصَ: بِالاِتِّصَالِ، وَتَطَرُّقِهِ إِلَى النَّصِّ؛ كَعَشَرَةٍ إِلَّا ثَلَاثَةً** ".

التخصيص المقصود هنا الذي يفارق استثناء التخصيص، المراد هنا هو التخصيص المنفصل، والاستثناء يفارقه في أمرين ذكرَهما المؤلف:

- الأول؛ الاتّصال: الاستثناء يُشترَط فيه الاتّصال، يجب اتصال الاستثناء بالمستثنى منه، فيأتي في نفس الخطاب أو نفس النص، ولا يجوز التراخي عنه.

والاتصال:

- إمّا أن يكون اتصالاً حقيقيا، مثل قوله تعالى: {إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين}[1]

١- [الحجر/٤٢]

- أو أن يكون الاتصال حُكْمِيّاً، بأنْ يفصل بين الاستثناء والمستثنى منه فاصلٌ قصير معفوّ عنه لا يمكن دفْعُه، كالسعال أو العطاس، أو مقاطعة شخص آخر، وسيأتي مثاله عندما نتكلم عن شرط الاتصال.

أمّا التخصيص المنفصل فلا يشترط الاتصال، وقد مرّ معنا أمثلة على ذلك، بل هو منفصل.

والأمر الثاني الذي يفارق فيه الاستثناءُ التخصيصَ المنفصل؛ وهو أنّ الاستثناء يمكن أن يتطرق إلى النص وإلى العامّ. ولكنّ المُخصِّص لا يصحّ أن يتطرق للنصّ، وإنما يَرِدُ على العامّ فقط. ما معنى هذا الكلام؟

النصّ مرّ معنا معناه، وهو الذي لا يمكن أن يَرِد عليه الاحتمال، مثل قلنا: (له عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثة): هنا تطرّق الاستثناء إلى عشرة، ولفظ (عشرة) نصٌّ لا يَرِد عليه احتمال، لا نقول تسعة ولا أحد عشر بل عشرة، أمره واضح، لا يَرِد عليه احتمال لأقل أو أكثر من عشرة، فهو نصّ وليس بعامّ كما مر معنا، لأنه محصور، وعليه، بقوله (له عليَّ عشرةٌ إلا ثلاثة دراهم مثلاً) يكون له عليه سبعة دراهم.

والاستثناء أيضا يتطرّق إلى العامّ كذلك، مثلاً: (أَكرِم الرجالَ إلا زيداً): الرجال لفْظٌ عامّ وتطرّق إليه الاستثناء هنا.

أمّا التخصيص المنفصل فلا يدخل على النص، فمثلاً لو قلتَ: (له عليَّ عشرة): هذا نصّ، ثم لو قلتَ: (له عليَّ سبعة): لم يُعَدَّ هذا تخصيصاً، يعني لا نقول: له عليّ عشرة ثم له عليّ سبعة: أنّ هذا تخصيص للعشرة، بل يُعَدُّ هذا نسخاً، (له عليَّ سبعة) نسخَتْ (له عليَّ عشرة)، فلا يدخل التخصيص على النصّ.

أمّا العامّ فنعم، يدخل التخصيص على العامّ. فمثلاً قول (أَكرِم الرجالَ)، ثم نقول (لا تُكرِم زيدا)، الرجال لفْظٌ عامّ، والأمْر بالإكرام يعُمُّ كل الرجال، ولكننا قلنا: (لا تُكرِم زيدا)، وزيد من الرجال، هنا يصِحّ التخصيص بإخراج زيدٍ من هذا الحُكم، لأن إرادة المتكلم تدل على هذا.

إذن: الفرق الثاني: أنّ **الاستثناء يدخل على النصّ والعامّ**، والتخصيص يدخل على العامّ فقط.

▪ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى:

(**وَيُفَارِقُ النَّسْخَ: بِالِاتِّصَالِ، وَبِأَنَّهُ مَانِعٌ لِدُخُولِ مَا جَازَ دُخُولُهُ، وَالنَّسْخُ رَافِعٌ لِمَا دَخَلَ. وَبِأَنَّهُ رَفْعٌ لِلْبَعْضِ، وَالنَّسْخُ رَفْعٌ لِلْجَمِيعِ**)

هنا بدأ المؤلف بالكلام عن الفرق بين الاستثناء والنسخ.

والفروق سواءً كان بين الاستثناء والتخصيص، أو الاستثناء والنسخ أكثر من ذلك، ولكن المؤلف ذكر بعضها.

- الفرق الأول بين الاستثناء والنسخ؛ قال: (**الاتصال**):

كما قلنا؛ الاستثناء يُشترَط فيه الاتصال؛ اتصال الاستثناء بالمُستثنى منه، فيأتي في نفس النص، سواء كان هذا الاتصال حقيقياً أو حُكْميّاً، كما مرّ معنا.

فالاستثناء لا يستقلّ بنفسه، أمّا النسخ فالعكس؛ يُشترَط في النسخ أن يكون هناك انفصال، يعني لا بدّ أن يكون الناسخ مُتراخِياً عن المنسوخ حتى يصِحَّ النسخ.

- والفرق الثاني؛ قال: (**وبأنه مانعٌ لدخول ما جازدخوله، والنسخ رافعٌ لما دخل**):

الاستثناء مانعٌ من دخول بعض الأفراد تحت اللفظ العامّ، وهو المُستثنى.

أمّا النسخ فيرفع جميع ما دخل تحت اللفظ العامّ.

الأفراد يشملهم النسخ كاملاً، كل مَن كان تحت اللفظ العامّ، أمّا الاستثناء فيمنع دخول بعض الأفراد فقط؛ هذا هو الفرق الثاني.

- والفرق الثاني والثالث الذي سنذكره الآن دقيقٌ نوعاً ما.

قال المؤلف: (وَبِأَنَّهُ رَفْعٌ لِلْبَعْضِ، وَالنَّسْخُ رَفْعٌ لِلْجَمِيعِ):

الفرق الثالث يتعلق بالحُكم.

يعني: الثاني يتعلق بالأفراد الداخلة في الحُكم، في الاستثناء يرفع بعضه، في النسخ يرفع الجميع.

- في الفرق الثالث هنا: الأثر متعلق بالحُكم، الاستثناء يرفع بعض الحُكم، فيخرج بعض الأفراد من عموم المُستثنى منه، فيمنع البعض ولا يمنع الجميع، مثال: (أَكرِمِ الطلبةَ إلا زيدا)، فلا يدخل زيد في هذا الحُكم، فيكون هذا رفعاً لبعض الحُكم.

أمّا النسخ؛ فيجوز أن يرفع جميع الحُكم، مِن جميع الأفراد، كرفع وجوب الصدقة بين يدي مناجاة النبي ﷺ، نُسِخَت فارتفَع الحُكم.

▪وقال المؤلف رحمه الله تعالى:

(وَشَرْطُهُ: الِاتِّصَالُ: فَلَا يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا سُكُوتٌ يُمْكِنُ الْكَلَامُ فِيهِ. وَحُكِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: عَدَمُ اشْتِرَاطِهِ. وَعَنْ عَطَاءٍ، وَالْحَسَنِ: تَعْلِيقُهُ بِالْمَجْلِسِ، وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ فِي الْيَمِينِ. وَأَنْ يَكُونَ مِنَ الْجِنْسِ، وَبِهِ قَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ.

وَقَالَ مَالِكٌ، وَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَبَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَيْسَ بِشَرْطٍ.

وَأَنْ يَكُونَ الْمُسْتَثْنَى أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ.

وَفِي النِّصْفِ: وَجْهَانِ.

وَأَجَازَ الْأَكْثَرُونَ: الْأَكْثَرَ. فَإِنْ تَعَقَّبَ جُمَلًا: عَادَ إِلَى جَمِيعِهَا.

وَقَالَ الْحَنَفِيَّةُ: إِلَى الْأَقْرَبِ. وَهُوَ:

- مِنَ الْإِثْبَاتِ: نَفْيٌ.

- وَمِنَ النَّفْيِ: إِثْبَاتٌ)

بدأ المؤلف بالكلام عن شروط صحة الاستثناء:

• الشرط الأول؛ قال: (**الاتِّصال**)، وقد ذكرناه قبل قليل أيضاً، الاتّصال شرطٌ في الاستثناء، لابد من اتصال الاستثناء بالمُستثنى منه،

وأما إذا انفصلا؛ فلا يصحّ الاستثناء، إلا أن يكون الانفصال بغير اختيار، كالسعال أو العطاس فيكون معفواً عنه، فيكون بهذا متصلاً حُكْماً، مثال ذلك:

حديث ابن عباس رضي الله عنهما في بيان حرمة البلد الحرام؛ قال ﷺ: "ولا يُعصد شوكُهُ ولا يُنَفَّرُ صيدُهُ.. الحديث. قال العباس رضي الله عنه: يا رسول الله! إلا الإذخِر فإنّه لِقَينِهِم وبيوتهم، فقال ﷺ: إلا الإذخِر".

فاستثنى ﷺ بعد فاصل قصير من كلام العباس رضي الله عنه، واعتُبِر هذا الاستثناء، لأن الكلام متّصلٌ حُكْماً.

- وقول المؤلف: (**وَحُكِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ: عَدَمُ اشْتِرَاطِهِ**):

أي عدم اشتراط الاتّصال في الاستثناء. هذا قولٌ آخر في المسألة.

وهذا القول: أنه يصحّ الاستثناء ولو انفصل عن المُستثنى منه وطال الزمان بينهما.

ثم اختُلِف - حسب هذا القول - في مدة الفصل بين الاستثناء والمُستثنى منه؛ فقيل شهر، وقيل سنة، وقيل من غير تحديد، ولكن عامة أهل العلم على خلاف قول ابن عباس رضي الله عنهما.

- وقوله: (**وَعَنْ عَطَاءٍ، وَالْحَسَنِ: تَعْلِيقُهُ بِالْمَجْلِسِ،**):

أي أنّ العطاء بن أبي رباح والحسن البصري رحمهما الله أجازا الفصل بين الاستثناء والمُستثنى منه مادام المتكلم في مجلس الكلام، واختار هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية كذلك.

إذن: هذا القول الثالث؛ أنه يجوز الفصل بين الاستثناء والمُستثنى منه مادام المتكلم في مجلس الكلام.

- ثم قال رحمه الله تعالى: (**وَقَدْ أَوْمَأَ إِلَيْهِ أَحْمَدُ فِي الْيَمِينِ**):

أي أومَأ إلى جواز الفصل في اليمين خاصّة، دون غيره من الكلام، كأنْ يحلف الرجل بيمينه ثم يقول إن شاء الله، ناوِياً الاستثناء، فإنه إنْ لم يفعل ما حلف عليه لا يحنث، لأنه استثنى مُتّصلاً مع اليمين في المجلس، فالاستثناء في اليمين أنْ يحلف المرء ثم يقول: إن شاء الله، هذا الذي أومَأ إليه الإمام أحمد في اليمين، فأجاز الاستثناء إذا كان في نفس المجلس.

وقيل: بل يكون مُتّصلاً مع اليمين. فالله تعالى أعلم.

- قال المؤلف رحمه الله تعالى في الشرط الثاني: (**وَأَنْ يَكُونَ مِنَ الْجِنْسِ، وَبِهِ قَالَ بَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ، وَقَالَ مَالِكٌ، وَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَبَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَيْسَ بِشَرْطٍ**):

هذا الشرط الثاني: هو أن يكون الاستثناء من الجنس، وهذا الاستثناء يسمى: الاستثناء المُتّصِل.

إذن هذا الشرط، أن يكون الاستثناء من الجنس، أي أن يكون المستثنى من جنس المُستثنى منه.

مثلا: **حضَرَ الرجالُ إلا محمدا**

المستثنى: **محمد**، وهو من جنس الرجال، فيَصِحّ الاستثناء عندها.

وعليه: فظاهر كلام المؤلف وبعض الشافعية كما ذكر؛ لا يُجَوّزون الاستثناء المنقطع، والاستثناء المنقطع هو ما يقابل الاستثناء المُتّصل، وهو الاستثناء من غير الجنس، أي أنْ يكون المستثنى من غير جنس المستثنى منه.

مثال: جاء الرجالُ إلا حمارَهُم.

قالوا: إن مثل هذا لغو لا معنى له، لأنه استثناء منقطع، المستثنى ليس من جنس المستثنى منه.

وعليه: إذا قال أحدهم: له عَليَّ ألف درهم إلا ثوبا؛ قالوا: يلزمه الألف دينار، لأن الاستثناء هذا لغوٌ، هم لا يقولون بالاستثناء المنقطع، هذا هو القول الأول بالنسبة لهذا الشرط.

وإجمالاً، الاستثناء المُتّصل لا خلاف على جوازه بين أهل العلم.

أما الاستثناء المنقطع فالخلاف حاصل. ولهذا قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَقَالَ مَالِكٌ، وَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَبَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَيْسَ بِشَرْطٍ**)؛ أي انه لا يُشترَط لصحّة الاستثناء أن يكون من الجنس، بل يجوز أن يكون المستثنى من الجنس أو من غير جنس المستثنى منه، وعليه يجوز الاستثناء المنقطع، ويصِحّ الاستثناء به.

ونقل هذا الكلام عن مالك وأبي حنيفة وبعض المتكلمين، وهو قول الشافعي رحمه الله، وهو رواية أيضاً عن الإمام أحمد.

واحتَجَّ القائلون بهذا القول بكثرة وقوعه في القرآن، هذا الاستثناء المنقطع احتَجُّوا بكثرة وقوعه في القرآن؛

- قال تعالى: {لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا (٢٥) إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا (٢٦)}[١]

- وقال تعالى: {لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا} [مريم:٦٢].

١- [الواقعة]

والسلام واللغو جنسان مختلفان، والاستثناء حاصل هنا في القرآن: {لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا}.

- وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ}(١)

والتجارة والمال جنسان مختلفان.

- وكذلك قال تعالى: {وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ}(٢)

وإبليس ليس من جنس الملائكة، واستُثني، فهذا استثناء منقطع.

ولهذا فإن أكثر الأصوليين على جواز الاستثناء المنقطع، وهو القول الأرجح بإذن الله.

وقال المؤلف: **(وَأَنْ يَكُونَ الْمُسْتَثْنَى أَقَلَّ مِنَ النِّصْفِ. وَفِي النِّصْفِ: وَجْهَانِ. وَأَجَازَ الْأَكْثَرُونَ: الْأَكْثَرَ)**.

هذا الشرط الثالث؛ وهو متعلق بمقدار ما يبقى منه بعد الاستثناء، فالاستثناء لا يصح إذا استغرق المستثنى منه بالكامل لأنه أذا استغرقه بالكامل؛ كان باطلاً، هذا في الأعداد، أما في الوصف؛ فيجوز.

في الأعداد يكون نقضاً في الكلام كله؛ فهو من باب العبث، فلا نقول: له عليّ عشرة إلا عشرة؛ هذا له.

لكن ما هو الحد المتبقي من المستثنى منه الذي يصح به الاستثناء؟

هذا له حالات:

١- [النساء: ٢٩].

٢- [الكهف: ٥٠]

- الحالة الأولى التي ذكرناها: أن لا يبقى من المستثنى منه شيء؛ هذا باطل.
- والحالة الثانية: أن يكون المستثنى أقل من النصف، وعليه يكون المتبقي من المستثنى منه أكثر من نصف؛ وهذا متفق على صحته.

مثال ذلك: له علي عشره دراهم إلا درهمين، أي: له عليَّ ثمانية دراهم؛ فالمستثنى درهمين؛ أقل من النصف، والمتبقي من المستثنى منه ثمانية دراهم؛ فله عليه ثمانية دراهم، فمثل هذا الاستثناء يصح.

- والحالة الثالثة: أن يكون المستثنى النصف، وعليه يكون متبقي من المستثنى منه أيضا النصف، وذهب الجمهور الى جواز مثل هذا، كأن يقول أحدهم: له عليّ عشرة دراهم إلا خمسة؛ فيثبت في حقه خمسة دراهم.
- والحالة الرابعة: أن يكون المستثنى أكثر من النصف؛ فيكون المتبقي من المستثنى منه أقل من النصف؛ هذا جوزه أكثر الفقهاء والأصوليين والمتكلمين، ومنعه الإمام أحمد بن حنبل، وكذلك المنع قول عن الشافعي، ومنعه بعض النحاة.

واحتج المجوزون بأدلة؛ منها:

قوله تعالى: {إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ} [الحجر:٤٢]، فاستثنى الغاوين من عباده، والمعروف أن المتبعين للشيطان أو الغاوين هم الأكثر؛ بدليل قوله تعالى: {وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ} [سبأ:١٣]، ودليل قوله تعالى: {وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ} [يوسف:١٠٣]، فالمستثنى هنا أكثر من النصف.

ومن أدلة ذلك أيضاً: الحديث القدسي: "يا عبادي كلكم جائع الا من أطعمته، فاستطعموني أطعمكم، يا عبادي كلكم عار إلا من كسوته فاستكسوني أكسكم" والله تعالى أطعم وكسا الأكثر من عباده، ومع هذا: استثنى: إلا من كسوته، إلا من أطعمته؛ وهم الأكثر؛ فصح الاستثناء هنا؛ أي: استثناء الاكثر.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: فإن تعقب جملاً عاد إلى جميعها، وقال الحنفية: إلى الأقرب.

اي إذا جاء الاستثناء بعد جمل متعاقبة هل يرجع الاستثناء لكل هذه الجمل المتتابعة قبله ام يرجع فقط للجملة الأخيرة منها؟ هذه فيها خلاف:

القول الأول: أنه يرجع لكل ما قبله لا إلى واحدة بعينها ألا ان يدل دليل على ان الاستثناء يختص ببعضها؛ أن يكون هناك قرينة تدل على انه يختص ببعضها ولا يختص بالكل

مثال الرجوع إلى الكل: قال تعالى: {إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ..} الآية، ثم قال تعالى بعدها:

{إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَن تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ}[١] هذا الاستثناء يكون في حق كل الجمل المتعاقبة قبله؛ فيشملها جميعها.

وفي الحديث: "لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكرمته الا بإذنه" فالإذن يعود على الإمامة والجلوس على التكرمة عليهما معا فيشمل الجمل المتعاقبة قبله

أما لو قال أحدهم: **نسائي طوالق وعبيدي أحراروخيلي وقف إلا الحيض**، هذا الاستثناء لا يعود على الكل إنما يعود على النساء فقط بقرينة الحيض لأن النساء هن اللواتي يحضن

والقول الثاني للحنفية: أن الاستثناء يرجع للجملة الاخيرة فقط؛ لقربها سواء وجدت قرينة أم لم توجد

قالوا: لأن الفصل بين كل جملتين من الجمل بحرف عطف، أشبه الفصل بينها

لكن الشيخ ابن عثيمين رحمه الله قال عن الخلاصة في هذا: أن الامر فيه تفصيل، فإذا دل دليل على شموله إلى جميع الجمل او بعضها شملها، وإذا دل دليل أنه للجملة الاخيرة فقط

١- [المائدة: ٣٤]

فواضح أنه فقط يشمل الجملة الأخيرة، أما إذا لم يدل دليل على هذا ولا هذا؛ أخذنا بالأحوط وهو رجوعها إلى كل الجمل

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَهُوَ: مِنَ الْإِثْبَاتِ: نَفْيٌ. وَمِنَ النَّفْيِ: إِثْبَاتٌ**)

أي إن الاستثناء إذا ورد على إثبات أو على جملة مثبتة كان نفيا، وإذا ورد على نفي كان إثباتا

المثال الأول: ما ورد الاستثناء من الإثبات:

أكرم الطلبة إلا زيدا

- **أكرم الطلبة** هذه جملة إثبات
- **إلا زيدا**: افاد النفي، معناه: نفي إكرام زيد

لهذا؛ فالاستثناء من الإثبات: نفي

وأما الاستثناء من النفي، فمثاله قولنا: **لا إله إلا الله**، دخل الاستثناء على النفي، النفي في: لا إله؛ لذلك كان معناه الإثبات؛ إثبات الألوهية لله وحده

ومثل هذا هو قول الجمهور، وخالف في هذا بعض الحنفية، والصواب كما قلنا: هو قول الجمهور.

ونبدأ الآن في "**باب المطلق والمقيد**"

قال المؤلف رحمه الله: (**وَمِنْهُ: الْمُطْلَقُ، وَهُوَ: مَا تَنَاوَلَ وَاحِدًا لَا بِعَيْنِهِ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَةٍ شَامِلَةٍ لِجِنْسِهِ، وَقِيلَ: لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى مُبْهَمٍ فِي جِنْسِهِ.**

وَيُقَابِلُهُ: الْمُقَيَّدُ، وَهُوَ: الْمُتَنَاوِلُ لِمَوْصُوفٍ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّامِلَةِ لِجِنْسِهِ؛ كَ: {رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}).

قوله: (**وَمِنْهُ**): أي من الكلام المفيد المطلق.

و(**الْمُطْلَقُ**) **لغة: المرسل هو الفكاك من القيود.**

واصطلاحا: قال المؤلف:(**مَا تَنَاوَلَ وَاحِدًا لَا بِعَيْنِهِ بِاعْتِبَارِ حَقِيقَةٍ شَامِلَةٍ لِجِنْسِهِ**)

وهذا التعريف لعله أجود تعريف للمطلق وهو تعريف ابن قدامة في "**الروضة**"

وقوله: (**مَا تَنَاوَلَ وَاحِدًا**) يخرج بذلك ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد مثل حضر مائة ألف، هذا وإن لم يكن فيه تعيين؛ إلا أنه لا يقال عنه مطلق.

ويخرج أيضاً من قوله: (**مَا تَنَاوَلَ وَاحِدًا**): العام؛ لأن العام يتناول الكل

وقوله: (**لا بعينه**): يخرج بذلك المعارف كالأعلام وزيد ومحمد؛ لأنها تتناول واحدا بعينه أي إنه فرد معين، زيد فرد معين محمد فرد معين؛ فلا يدخل في المطلق

فهذا معنى قوله: إنه يتناول فردا غير معين

وبقوله: (**بِاعْتِبَارِ حَقِيقَةٍ شَامِلَةٍ لِجِنْسِهِ**) خرج بذلك: المشترك والواجب المخير.

المشترك مر معنا: **أنه يتناول واحدا لا بعينه**، لكن باعتبار حقائق مختلفة مثل لفظ: العين؛ هذا مشترك هو مشترك وليس بمطلق،

في اللغة: **هو موضوع لأكثر من معنى**؛ فهي مختلفة في حقيقتها لا تجمعهم حقيقة شاملة؛ معاني العين؛ إما تأتي العين الباصرة أو العين الجاسوس أو غيرها؛ هذه كلها مختلفة لا تشملها حقيقة شاملة؛ فيخرج من هذا التعريف

ويخرج من هذا التعريف- كما قلنا-: الواجب المخير، مر معنا أنواع الواجب؛ أن منه الواجب المخير والذي يتناول واحداً لا بعينه كذلك؛ لكن باعتبار حقائق مختلفة كالمشترك؛ المشترك

معانيه باعتبار حقائق مختلفة، وكذلك الواجب المخير يتناول واحداً لا بعينه لكن باعتبار حقائق مختلفة،

مثل خصال كفارة اليمين التي هي العتق أو الإطعام أو الإكساء، فتحصل كفارة اليمين بأي منها لا على التعيين لكن ليس باعتبار حقيقة شاملة لجنسه، هي جميعها هذه؛ العتق أو الإطعام أو الإكساء لا تُشمل بحقيقة شاملة؛ ثلاثتهم لا تجمعهم حقيقة شاملة

مثال المطلق: أكرم رجلاً!

لفظ: "رجل" يتناول واحداً غير معين، ويشمل حقيقة الرجال على سبيل البدل لا الاستغراق؛ يعني: أيَّ رجل، ويكون المرء ممتثلاً إذا أكرم أيَّ رجل

وهذا هو الفرق بين العام والمطلق:

- أن العام يشمل كل ما يصلح من الأفراد تحته على سبيل الاستغراق: المؤمنون مثلا لفظ عام، يشمل كل المؤمنين على سبيل الاستغراق
- أما المطلق: فيشمل كل ما يصلح للدخول تحته من الأفراد على سبيل البدل لا على سبيل الاستغراق؛ فهو يتناول واحدا من هذه الأفراد لا بعينه، وهذا معنى كونه على سبيل البدل، أيّ: أنّ أيَّ واحد من هذه الافراد ينطبق عليه الحكم يكون مطلقاً.

أكرم رجلاً: لو أكرمت أيَّ رجل كان؛ تكون ممتثلا

وقال تعالى: **{فتحرير رقبة}** **رقبة** لفظ مطلق تناول رقبة غير معينة، تحرير رقبة؛ فهو واحد من جنس الرقاب.

وقال ﷺ: "لا نكاح إلا بولي"، ولي: مطلق تناول واحداً لا بعينه.

وقوله: (**وَقِيلَ: لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى مُبْهَمٍ فِي جِنْسِهِ**)

هذا تعريف آخر للمطلق في الاصطلاح

قوله: (**يَدُلُّ عَلَى مَعْنًى مُبْهَمٍ فِي جِنْسِهِ**) أي غير معين؛ مثل: أكرم رجلا، رجلا هنا مبهم في جنسه غير معين.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَيُقَابِلُهُ: الْمُقَيَّدُ، وَهُوَ: الْمُتَنَاوِلُ لِمَوْصُوفٍ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّامِلَةِ لِجِنْسِهِ؛ كَ: {رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ}**).

المقيد لغة: ضد المطلق؛ لهذا قال: ويقابله المقيد

وفي الاصطلاح قال المؤلف: (**هُوَ: الْمُتَنَاوِلُ لِمَوْصُوفٍ بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ الشَّامِلَةِ لِجِنْسِهِ**)

إذن هو متناول لمعين، هو ضد المطلق

المقيد متناول لمعين أما المطلق فتناول واحداً لا بعينه

وقد يتناول المقيد معيناً أو غير معين ولكنه موصوف بأمر زائد؛ يعني فيه صفة زائدة على الحقيقة الشاملة لجنسه؛ مثل: رقبة مؤمنة؛ {فتحرير رقبة مؤمنة}

الرقبة هنا: قيدت بصفة زائدة على حقيقة جنس الرقاب؛ وهي صفة الإيمان

وعليه فيكون اللفظ هنا مقيدا

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**فَإِنْ وَرَدَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ: فَإِنِ اتَّحَدَ الْحُكْمُ وَالسَّبَبُ؛ كَ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» مَعَ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ» حُمِلَ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ.**

وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: زِيَادَةٌ، فَهِيَ نَسْخٌ.

وَإِنِ اخْتَلَفَ السَّبَبُ؛ كَالْعِتْقِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، قُيِّدَ بِالْإِيمَانِ وَأُطْلِقَ فِي الظِّهَارِ: فَالْمَنْصُوصُ لَا يُحْمَلُ، وَاخْتَارَهُ ابْنُ شَاقْلَا، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْحَنَفِيَّةِ؛ خِلَافًا لِلْقَاضِي، وَالْمَالِكِيَّةِ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ

وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ: تَقْيِيدُ الْمُطْلَقِ كَتَخْصِيصِ الْعُمُومِ، وَهُوَ جَائِزٌ بِالْقِيَاسِ الْخَاصِّ، فَهَا هُنَا مِثْلُهُ.

- فَإِنْ كَانَ ثَمَّ مُقَيَّدَانِ؛ حُمِلَ عَلَى أَقْرَبِهِمَا شِبْهًا بِهِ.

وَإِنِ اخْتَلَفَ الْحُكْمُ: فَلَا حَمْلَ، اتَّحَدَ السَّبَبُ أَوِ اخْتَلَفَ).

- الأصل في اللفظ المطلق أنه يعمل به على إطلاقه؛ إلا أن يرد الدليل بتقييده
- وأن اللفظ المقيد: يعمل به بموجب القيد الذي في النص

فاللفظ إما يأتي مطلقاً، وإما أن يكون مقيداً.

أما إذا ورد اللفظ مطلقاً في موضع أو في نص ومقيداً في نص آخر؛ فعندها يحصل عندنا تعارض ظاهري بين النصوص، ولإزالة هذا التعارض، يتم هذا حسب أحوال ذكر منها المؤلف الأول؛ وقال:

(فَإِنْ وَرَدَ مُطْلَقٌ وَمُقَيَّدٌ: فَإِنِ اتَّحَدَ الْحُكْمُ وَالسَّبَبُ؛ كَـ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» مَعَ: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ» حُمِلَ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ).

أي أنه يرد نصان؛ أحدهما مطلق والآخر مقيد، ويتحدان في السبب، ويتحدان في الحكم أيضاً، عندها: إذا اتَّحدا في السبب واتحدا في الحكم، نحمل المطلق على المقيد؛ أي: أن المقيد يكون عندها حاكماً على المطلق ومبيناً له، فلا نعمل بالمطلق على إطلاقه.

مثال ذلك: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» مَعَ حديث: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ مُرْشِدٍ»،

فالحديث الأول: «لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ» الولي مطلق؛ سواء كان ولياً راشداً أو غير راشدٍ.

أما الحديث الثاني: فهو مقيد بالولي الراشد.

والسبب في كلا النصين: هو النكاح. والحكم في كلا النصين: نفي النكاح من غير ولي.

عندها، بعد أن اتَّحد السبب واتحد الحكم؛ نستطيع أن نحمل المطلق على المقيد؛ فنشترط الولي الرشيد في النكاح.

وقوله: (**وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: زِيَادَةٌ، فَهِيَ نَسْخٌ**)

أي أنه في المقيد زيادة على المطلق، وحمل المطلق على المقيد عندهم من باب الزيادة على النص، والزيادة على النص نسخ.

ونسبة هذا القول لأبي حنيفة؛ فيه نظر، ويحتاج إلى تثبت.

والصحيح أنه في هذه الحالة- في حال اتحاد السبب واتحاد الحكم-: أننا نحمل المطلق على المقيد، ولا يكون نسخاً.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وَإِنِ اخْتَلَفَ السَّبَبُ: كَالْعِتْقِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ، قُيِّدَ بِالْإِيمَانِ وَأُطْلِقَ فِي الظِّهَارِ: فَالْمَنْصُوصُ لَا يُحْمَلُ، وَاخْتَارَهُ ابْنُ شَاقْلَا، وَهُوَ قَوْلُ أَكْثَرِ الْحَنَفِيَّةِ؛ خِلَافًا لِلْقَاضِي، وَالْمَالِكِيَّةِ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ**).

الصحيح أن العتق الذي قُيِّد بالإيمان ليس في كفارة اليمين، كما ذكر المؤلف؛ إنما في كفارة القتل، هو قال: (**كَالْعِتْقِ فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ**)، الصحيح أنه في كفارة القتل، لا أدري الخطأ من النُّسخ أم من المؤلف. الله أعلم

المهم أن هذه هي الحالة الثانية: ان يرد نص مطلق وآخر مقيد يتحدا في الحكم ولكنهما يختلفان في السبب

مثاله قال تعالى: {وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا} (١)

- **الرقبة** هنا مطلقة، **كافرة، مؤمنة**: مطلقة
- **والحكم** هنا: **وجوب الإعتاق**

١- [المجادلة:٣]

- **والسبب** في وجوب الإعتاق هذا: هو **الظهار**

وفي الآية الأخرى: {فتحرير رقبة مؤمنة}

- الرقبة هنا مقيدة بالإيمان،
- والحكم هو وجوب الإعتاق أيضاً،
- ولكن السبب اختلف؛ فالسبب هنا هو القتل

فالسؤال: هل نحمل هنا المطلق على المقيد؟ فيكون الإعتاق لرقبة مؤمنة؟ فلا يكون الإعتاق إلا لرقبة مؤمنة؛ سواء في الظهار أو القتل؟ أم لانحمل المطلق على المقيد، فيكون عتق الرقبة المؤمنة في القتل فقط أما في الظهار - قال المؤلف وأطلق في الظهار- أي يجوز عتق رقبة مؤمنة أو كافرة؟

هذه المسألة فيها خلاف بين أهل العلم، والوارد عن الإمام أحمد: أننا لا نحمل المطلق على المقيد لاختلاف السبب.

ونسب المؤلف ذلك أيضاً إلى ابن شاقلة، وأكثر الحنفية

وهذا هو القول الأول في المسألة؛ وعليه: تجزئ أيُّ رقبة في الظهار؛ سواء كانت كافرة أو مؤمنة، أما في القتل؛ فيشترط أن تكون الرقبة مؤمنة.

وقوله: (**خِلَافًا لِلْقَاضِي، وَالْمَالِكِيَّةِ، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ**)

هذا هو القول الثاني في المسالة - مسألة اتحاد الحكم واختلاف السبب- وهذا القول: أن المطلق يحمل على المقيد؛ وهي رواية عن الإمام أحمد كذلك.

وأما نسبة القول للمالكية؛ ففيه نظر؛ فالله تعالى اعلم

وعلى المثال السابق وعلى القول الثاني: فإنه يجب في الكفارة عتق الرقبة المؤمنة؛ سواء كانت كفارة ظهار أو كفارة القتل؛ لأننا قلنا إن المطلق يحمل على المقيد؛ هذا هو القول الثاني

وقالوا: يعتضد في مثل هذه الحالة بحديث معاوية بن الحكم السلمي الذي لطم جاريته حيث قال له رسول الله ﷺ: أعتقها فإنها مؤمنة؛ فاشترط الإيمان في تكفير لطمها

وقول المؤلف: (وَقَالَ أَبو الْخَطَّابِ: تَقْيِيدُ الْمُطْلَقِ كَتَخْصِيصِ الْعُمُومِ، وَهُوَ جَائِزٌ بِالْقِيَاسِ الْخَاصِّ،)

فهاهنا مثله أي: كما أن تخصيص العموم جائز بالقياس؛ فإن تقييد المطلق جائز بالقياس كذلك.

وعليه: إذا اتحد اللفظ المطلق والمقيد في الحكم، واختلفا في السبب؛ فإننا لا نقيد المطلق باللفظ المقيد؛ وإنما نقيده بدليل آخر خارجي؛ وهو القياس الخاص، فإن وجدنا قياساً صحيحاً؛ قيدنا المطلق بهذا القياس، وإلا؛ إن لم نجد؛ حملنا المطلق على إطلاقه

مثال مثل هذا القياس:

كأن نقيس كفارة الظهار على كفارة القتل بجامع تشوُّفِ الشارع لخلاص الرقبة المؤمنة من الرِّقِّ؛ فعندها نقيد كفارة الظهار بالرقبة المؤمنة بناء على مثل هذا القياس.

وقول المؤلف: (فَإِنْ كَانَ ثَمَّ مُقَيَّدَانِ؛ حُمِلَ عَلَى أَقْرَبِهِمَا شِبْهًا بِهِ.)

أي: إذا كان هناك مقيدان للمطلق بقيدين مختلفين؛ فإننا نقيد المطلق بأقربهما شبهاً به.

مثلاً: كفارة اليمين: صيام ثلاثة أيام.

الصيام هنا مطلق؛ هل هي متفرقة؟ متتابعة؟ **الصيام هنا مطلق.**

أما كفارة الظهار: {فصيام شهرين متتابعين}، قُيِّد الصيام بالتتابع؛ فلا بد أن يكون الصيام متتابعاً.

وصوم التمتع في الحج؛ قال تعالى: {فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أيام فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ}[1] قيد الصيام هنا بالتفريق

- إذن عندنا نص مطلق: وهو في كفارة اليمين
- وعندنا: تقييد في كفارة الظهار بالتتابع.
- وتقييد في صوم التمتع في الحج بالتفريق.

فهل نحمل صيام كفارة اليمين على صيام كفارة الظهار؛ فيكون الصيام ثلاثة أيام متتابعة؟

أم نحمل صيام كفارة اليمين على صيام التمتع؛ فيكون الصيام بثلاثة أيام متفرقة؟

هنا كفارة الظهار أقرب شبهاً بكفارة اليمين؛ لذلك نحمل المطلق في الآية الأولى على التقييد في التتابع؛ فيكون صيام ثلاثة أيام متتابعة كفارة اليمين.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (وَإِنِ اخْتَلَفَ الْحُكْمُ: فَلَا حَمْلَ، اتَّحَدَ السَّبَبُ أَوِ اخْتَلَفَ)

في هذه الحالة- حالة اختلاف الحكم- فإننا نعمل بالمطلق على إطلاقه، وبالمقيد بقيده، ونقل جماعة الاتفاق على ذلك.

وبهذا نكون قد انتهينا من هذه المادة في هذه المرحلة- المرحلة الثانية- وبإذن الله تعالى نبدأ في المرحلة القادمة من باب الأمر وحتى نهاية المتن.

ونكتفي بهذا القدر

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد ألا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك

١- [البقرة:١٩٦]

الجزء الثاني

من شرح

قواعد الأصول ومعاقد الفصول

المستوى الثالث

الدرس الثاني والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الأول من المستوى الثالث

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار:

فهذا هو **الدرس الثاني والعشرون** من شرح "**قواعد الأصول ومعاقد الفصول**" للعلامة صفي الدين؛ عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، **وهو كذلك الدرس الأول في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة** في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى، ونحن نحمد الله تعالى أن منَّ علينا بالعودة لمدارسة هذا الكتاب؛ **كتاب قواعد الأصول** بعد أن كنا قد أنهينا مدارسة شطره في المستوى الثاني، تناولنا حينها مواضيع مهمة في أصول الفقه؛ تحدثنا عن:

- تعريف أصول الفقه
- والأحكام التكليفية والوضعية
- ولوازم الحكم
- وتكلمنا عن الأدلة ابتداءً بالكتاب ثم السنة
- وطفقنا بعدها بالكلام عن المباحث اللفظية المتعلقة بهذين الدليلين العظيمين كالكلام عن مبدأ اللغات والحقيقة والمجاز والنص والظاهر والمؤول والمجمل والمبين العام والخاص والمطلق والمقيد،

وسنكمل بعون الله في هذه المرحلة شرح هذا الكتاب بدءاً من **مبحث الأمر**، والذي أريد أن أنوه عليه أن العديد من المباحث التي ستمر معنا في هذه المرحلة هي إما أن تكون جديدة أو أن يكون

فيها شيء من التوسع عما مر معنا سابقاً مع وجود شيء من التكرار كذلك، ولهذا فهذه المرحلة تتطلب نوعاً من التركيز والمتابعة والاهتمام لأن فيها زبدةَ وخلاصةَ ما سنخرج به من هذا الشرح بإذن الله، وسأحرص بإذن الله على الإكثار من الأمثلة قدر الإمكان مع الإسهاب في الشرح للمواضيع الجديدة لعله بذلك يتيسر لنا فهم هذه الدروس ويسهل مراجعتها والرجوع إليها عند الحاجة وهذا لا يعني أن الذي سيمر معنا سيكون صعباً ولكن لا بد من الانتباه والاستفادة من الأمثلة حتى ترسخ المعلومة في الذهن بعون الله، هذا ولا ننسى أن نشكر شيخنا الفاضل الشيخ علياً الرملي حفظه الله تعالى على إشرافه على هذا المعهد التأصيلي المبارك بإذن الله وكذلك نشكر المشايخ الأفاضل المدرسين في هذا المعهد ونسأل الله لنا ولشيخنا وللمدرسين أن يجعل عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم وأن يتقبله منا ومنهم ويجعله في ميزان حسناتنا أجمعين،

ونبدأ بكلام المؤلف:

باب الأمر

قال المؤلف رحمه الله تعالى: [**وَالْأَمْرُ: اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ بِالْقَوْلِ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِعْلَاءِ**]

هذا تعريف الأمر في الاصطلاح، وهو من أصح تعريفات الأمر، قلنا هو من أصحها وهذا لا يعني أنه أصحها أو أنه ليس فيه ملاحظات بل لبعض أهل العلم ملاحظات على هذا التعريف،

وقوله: [**اسْتِدْعَاءُ الْفِعْلِ**] أي: طلب الفعل، الاستدعاء يفيد الطلب، والطلب جنسٌ يشمل كل طلب سواء كان طلب الفعل أو طلب الكف ويشمل الطلب من الأدنى أو المساوي أو الأعلى أي في المكانة أو القوة، ولهذا لما قال [**استدعاء الفعل**] فجاء بهذا القيد [**الفعل**] ليخرج بذلك النهي لأن النهي استدعاء كف أو استدعاء ترك وليس استدعاء فعل فبهذا القيد يخرج النهي،

وقوله: [**بالقول**] [**استدعاء الفعل بالقول**] يعني بذلك الصيغة صيغة الأمر وستمر معنا بشيء من التفصيل ومرت معنا في الورقات كذلك، صيغة الأمر.

وبقوله: [بالقول]: يخرج بذلك الإشارة والكتابة والأفعال المجردة، وهنا لبعض أهل العلم مأخذ على هذا التعريف بسبب إخراجه الإشارة والكتابة، وقد ثبت أن النبي ﷺ كان يكاتب عماله، ومن أخذ على هذا التعريف قال بأن الكتابة أن ما جاء فيها هي أوامر حقيقية.

والبعض قال أن الإشارة والكتابة قد تعد أوامر لكنها تعد أوامر مجازاً فاذا فهم الشخص منها الأمر -من الإشارة والكتابة وغيرها- الأمرَ بقرينة، يعني إذا فهم الشخص منها الأمر بقرينة سمي هذا أمراً لكن مجازاً هذا قولهم، لهذا يعني هؤلاء ليس عندهم مشكلة مع هذا التعريف وعدوا هذا التعريف جامعاً مانعاً، فعندهم أن الإشارة والكتابة إذا كانت تفيد طلب الفعل فهذا لا يسمى أمراً في الاصطلاح عندهم إنما مجاز، لكن رد عليهم بعض أهل العلم بثبوت الأوامر الشرعية بالإشارة وبالكتابة في السنة، كما في مكاتبات النبي ﷺ لعماله وللملوك يأمرهم بالإسلام، وكذلك ثبوت الإشارة كما في صحيح البخاري عندما صلى بأصحابه جالساً وهم قيام فأشار إليهم أن اجلسوا فاستجابوا لذلك، فأمرهم بالجلوس، لهذا يرى بعض أهل العلم مأخذاً على هذا التعريف إخراجه الكتابة والإشارة منه، لذلك قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى: (لو قيل في تعريف الأمر هو طلب الفعل بما يدل عليه لكان أحسن) أي حتى نخرج من هذا الخلاف يعني يصير التعريف هو طلب الفعل بما يدل عليه على وجه الاستعلاء فإذا دل على طلب الفعل قولٌ أو إشارةٌ أو كتابةٌ على وجه الاستعلاء أفاد الأمر.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: [على وجه الاستعلاء]

أي أن يكون الآمر مترفعاً على المأمور على وجه القهر والغلبة كأمر الله تعالى المخلوقين وأمر النبي ﷺ لسائر البشر وأمر الوالد لولده وأمر السلطان لرعيته وما إلى ذلك، وبهذا القيد؛ قيد الاستعلاء هذا، يخرج الدعاء الذي يكون من أدنى الى أعلى وهو على وجه التذلل والخضوع، وكذلك يخرج الالتماس الذي ليس فيه قهر أو غلبة، ونلاحظ أن المؤلف لم يشترط العلو في التعريف أي علو الآمر على المأمور لكنه اشترط الاستعلاء وهذا هو الصحيح، ومر معنا في الورقات الكلام على اشتراط العلو في تعريف الأمر وأن الصحيح هو اشتراط أو تقييده بالاستعلاء.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وَلَهُ صِيغَةٌ تَدُلُّ بِمُجَرَّدِهَا عَلَيْهِ، وَهِيَ: افْعَلْ: لِلْحَاضِرِ، وَلْيَفْعَلْ: لِلْغَائِبِ، عِنْدَ الْجُمْهُورِ، وَمَنْ تَخَيَّلَ الْكَلَامَ مَعْنًى قَائِمًا بِالنَّفْسِ: أَنْكَرَ الصِّيغَةَ، وَلَيْسَ بِشَيْءٍ]

أي يقول رحمه الله تعالى أن هناك صيغة تدل على الأمر وهو قال صيغة تدل بمجردها والقصد بمجردها أي عند الإطلاق أي بمجردها عن القرائن وهذا ما يسمى بالأمر المطلق وهو الأمر المجرد الذي ليس فيه قرينة تدل على معنى آخر.

وقال المؤلف: [وَهِيَ: افْعَلْ: لِلْحَاضِرِ، وَلْيَفْعَلْ: لِلْغَائِبِ، عِنْدَ الْجُمْهُورِ]

الصيغة الأولى هي ما كان على وزن **افعل** مثل: اشرب واسمع وأطع اذهب اضرب وغيرها، وهذه الصيغة هي من صيغ الأمر سواء دلت على المفرد أو المثنى أو الجمع من أمثلة ذلك:

{خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ١٩٩} (1)

في قوله تعالى:

{خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ١٩٩}

خذ وأمر وأعرض: هذه كلها بصيغة المفرد، وكذلك في قوله تعالى: {ٱذْهَبَآ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ٤٣} (2) هذه بصيغة المثنى، وفي قوله تعالى: {وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ} (3) هذه بصيغة الجمع، وفي حديث النبي ﷺ: (صلوا كما رأيتموني أصلي) صلوا، وقوله: (خذوا عني مناسككم) خذوا، هذه كلها بصيغة الجمع، إذاً الصيغة الأولى هي ما كان على وزن افعل وتشمل أيضاً ما كان بصيغة المفرد أو المثنى أو الجمع، وهذه الصيغة كما قال المؤلف تفيد الأمر إذا جاءت مجردة عن القرائن، أي قرائن؟ القرائن التي تصرف اللفظ إلى معنى آخر غير الأمر فإذا جاءت هذه الصيغة مجردة عن القرائن أفادت الأمر، وهذا يعني أن هذه الصيغة قد تفيد غير الأمر في حال وجود قرينة تدل على أن المراد غير الأمر، وقد مرت معنا بعض المعاني التي قد تفيدها صيغة الأمر، مثلاً تفيد

١- الأعراف/١٩٩

٢- طه/٤٣

٣- البقرة/٤٣

الإباحة، مثل في قوله تعالى: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ}[1] وقرينة ذلك أن الأمر جاء بعد الحظر في قوله تعالى: {وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا}[2] مر معنا في الورقات أن الأمر إذا جاء بعد الحظر أفاد ما كان عليه قبل الحظر أو دل على ما كان عليه قبل الحظر، أي إذا كان قبل الحظر مباحاً رجع مباحاً وما إلى ذلك، ولهذا هنا في هذه الآية: {وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ} ليست على الوجوب وإنما تفيد الإباحة، وقد تفيد أيضاً الاستحباب كما مر معنا في باب المندوب، وقد تفيد الإكرام كما في قوله تعالى: {ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ}[3] القرينة هنا في قوله تعالى: {بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ}، وقد تفيد التسوية؛ قال تعالى: {ٱصْلَوْهَا فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ}[4] هنا جاء للتسوية، لبيان أنهم سيصلونها سواء صبروا أم لا، وقد تفيد أيضاً هذه الصيغة التهديد: {ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ}[5] القرينة في سياق الآية أن هذا للتهديد وليس أنه يبيح لهم أن يفعلوا ما شاؤوا وإنما هذا للتهديد، وكذلك الدعاء: {رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَٰجِنَا وَذُرِّيَّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا}[6] هذا طلب هذا دعاء أن يتفضل الله عز وجل علينا بهذه الأمور، والأمر يفيد معانٍ أخرى، قد يفيد معانٍ أخرى أيضاً كلها الذي يصرفها عن معنى الأمر هو القرينة، من المعاني التي يفيدها أيضاً التعجيز والإهانة والاحتقار، ويفيد التمني كذلك، والاعتبار والإرشاد والإذن والتأديب والإنذار والتكوين والخبر والتفويض وغيرها من المعاني، وهذه المعاني مبسوطة في الكتب المطولة في أصول الفقه وكتب اللغة لا نريد الخوض فيها الآن.

أما الصيغة الثانية التي ذكرها المؤلف وهي: [**ليفعل للغائب**]

١- المائدة/٢

٢- المائدة/٩٦

٣ الحجر/٤٦

٤- الطور/١٦

٥- فصلت/٤٠

٦- الفرقان/٧٤

أي: هو الفعل المضارع المجزوم بلام الأمر، ليفعل لتفعل لتفعلوا، قال تعالى: {وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِٱلْعَدْلِ}[1] {فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ}[2]

وقال ﷺ: (إذا انتعل أحدكم فليبدأ باليمين وإذا نزع فليبدأ بالشمال، ليكن اليمنى أولهما تنعل وآخرهما تنزع)، فليبدأ، وقال ﷺ: (إذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم وليؤمكم أكبركم)، وكذلك حديث: (خذوا عني مناسككم) جاء في بعض الروايات بلفظ: (لتأخذوا مناسككم فإني لا أدري لعلي لا أحج بعد حجتي هذه).

وهناك أيضاً صيغ أخرى للأمر لم يذكرها المؤلف منها: اسم فعل الأمر مثل ما في قوله تعالى: {عليكم أنفسكم}[3] {عليكم}، وكذلك من الصيغ المصدر النائب عن فعله كما في قوله تعالى: {فضرب الرقاب}[4] أي: اضربوا الرقاب، وكذلك التصريح بلفظ الأمر من الصيغ: {إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها}[5] وغير ذلك من الصيغ، وقد ذكرناها في شرح الورقات.

وقوله: [عند الجمهور]

أي أن الجمهور على أن هناك صيغاً في اللغة تدل على الأمر، هذا طبعاً في كلامه إشارة إلى أن هناك خلافاً كما ذكر بعدها،

قال: [ومن تخيل الكلام معنىً قائماً بالنفس أنكر الصيغة، وليس بشيء]

أي أن من خالف هم الأشاعرة وذلك بناءً على عقيدتهم الفاسدة بأن الكلام هو معنى قائم في النفس، كلام الله تعالى هو معنى قائم في نفسه وليس ألفاظاً وحروفاً يتكلم بها، يعني هم يعتقدون أن الله عز وجل لا يتكلم بحروف وأصوات بل الكلام معنى قائم في نفسه يوحيه إلى جبريل فيتكلم به جبريل، وعليه يكون القرآن الذي بين أيدينا والذي نقرؤه ليس من عند الله بل من عند غيره

١- البقرة/٢٨٢
٢- النور/٦٣
٣- المائدة/١٠٥
٤- محمد/٤
٥- النساء/٥٨

لماذا؟ لأنه على حد قولهم وعلى زعمهم أن كلام الله مجرد عن الصيغة، لا صيغة له، لأنه قائم في نفسه، والله المستعان، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً، لهذا قالوا أنه ليس هناك صيغة لفظية للأمر وهذا طبعاً من الأمثلة على تأثير الاعتقاد على العلوم وعلى كثير من القواعد العلمية المبثوثة في الكتب، ولهذا فعلى طالب العلم أن يكون حذراً في طلبه للعلم بأن يطلب العلم على علماء السنة وعلى العلماء السلفيين وعليه أن يتجنب الطلب على أيدي أهل الانحراف حتى ولو علا كعبهم في العلم أو الشهرة فالسلامة لا يعدلها شيء.

وقال المؤلف: [**وليس بشيء**] أي أن كلامهم هذا باطل مخالف للكتاب والسنة والأدلة على ذلك كثيرة:

- فمن الكتاب مثلاً قال تعالى عن زكريا: {قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا۝ فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُواْ بُكْرَةً وَعَشِيًّا۝}[1] فلم يسم الله تعالى ما في نفسه وإيحاءه لهم؛ لم يسمه كلاماً، لأنه قال له: {قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ} ثم خرج زكريا وأوحى إليهم وزكريا لم يخالف أمر الله عز وجل، ففرّق بين الكلام والإيحاء، هذا دليل على أن الكلام يكون بصوت وحرف، وكذلك في الآية الأخرى قال تعالى: {ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًاۗ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًاۗ}[2]
- وأما من السنة فقد قال ﷺ: (إن الله تجاوز عن أمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تعمل أو تتكلم) لهذا قال قتادة رحمه الله كما في صحيح البخاري: (إذا طلّق في نفسه فليس بشيء) ففرق النبي ﷺ بين الكلام وبين المعاني القائمة بالنفس.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: [**وَالْإِرَادَةُ لَيْسَتْ شَرْطًا عِنْدَ الْأَكْثَرِينَ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ**]

١- مريم/١٠-١١

٢- آل عمران/٤١

الكلام هنا عن اشتراط الإرادة للآمر أي أنه يريد إحداث لفظ الأمر أو يريد دلالة الصيغة على الأمر أو أنه أراد من أمره أن يمتثل المأمور لهذا الأمر، يعني عندنا صيغة كصيغة افعل هل يكفي صدور هذه الصيغة من أحدهم حتى يكون هذا أمراً أم لابد أن يصاحب ذلك إرادة من الآمر للأمر أو إرادة الصيغة أو أن يمتثل المأمور بهذا الأمر؟ فلو أن رجلاً مجنوناً قال لآخر قم صلِّ هل يعد هذا أمراً؟ مع أن المجنون مسلوب الإرادة، أو أن رجلاً يتكلم في نومه مثلاً وقال لابنه يا ولد اذهب واشتر لنا كذا هل يعد مثل هذا أمراً؟ يعني هل الولد إذا لم يذهب ليشتري هل يعد عاصياً؟ هل يعصي أباه بهذا؟ البعض يقولون: لا، لا بد أن يكون القائل مريداً للأمر والولد إذا لم يمتثل في هذه الحالة؛ والده يكلمه وهو نائم لا يعد عاصياً، لا يعد الولد عاصياً، وقالوا كذلك أن الرجل قد يتلفظ بصيغة الأمر ويقصد بذلك معانٍ أخرى غير الأمر كالتهديد أو الدعاء أو غيرها من المعاني التي مرت معنا لهذا قالوا: حتى يسمى هذا أمراً فلا بد أن يريد المتلفظ الأمر، والمؤلف نسب هذا القول للمعتزلة وهم عُرِفوا بذلك والذي أداهم إلى ذلك أيضاً اعتقادهم الباطل، فهذه مسألة فعلياً لا علاقة لها بالأصول وهي من المسائل التي يعني سحبتها المذاهب الضالة إلى علم الأصول كما مر معنا في غير موضع، كما نذكر دائماً، والأصل بطالب العلم ألا يشغل نفسه بمثل هذه المسائل ولا يضيع وقته فيها بل إن المعتزلة مختلفون في هذه المسألة، يعني هم مختلفون بين أنفسهم يعني هل الإرادة هي إرادة إحداث صيغة الأمر أم المعتبر إرادة دلالة هذه الصيغة على الأمر أم المعتبر إرادة امتثال المأمور بالأمر؟ هذه التفاصيل دخل فيها المعتزلة، بعضهم اعتبرها كلها يعني قال لا بد من إحداث صيغة الأمر، يعني أنا أتكلم بصيغة الأمر هذه بإرادة، وأنه أراد بهذه الصيغة الأمر كذلك، وهو الذي يقولون إنه إرادة دلالتها على الأمر، وأنه يريد امتثال المأمور بهذا الأمر، فلا بد أن تعتبر هذه الثلاثة أمور، وبعضهم اعتبر بعضها، وبعضهم اعتبر واحدة منها وهم مختلفون أيضاً ايضا في أيّهم المعتبر، وهذا طبعاً أمور لا نريد أن ندخل بها لأنها لا نرى فيها فائدة ولكن من باب هذا الموضوع طرح أيضاً في كتب بعض أهل السنة وحتى نفهم هذه المسألة يعني إذا مررنا عليها في الكتب المطولة لا بد أن نعلم أن الارادة عند أهل السنة والجماعة نوعان: إرادة كونية قدرية وإرادة دينية شرعية، والإرادة الكونية القدرية ولا بد أنها مرت معكم في العقيدة، يعني لا بأس من التكرار، الإرادة الكونية القدرية هي المرادفة للمشيئة وهي الشاملة العامة لجميع ما في الكون، هي متعلقة بمخلوقات الله عز وجل

من حيث إيجادها وإعدامها، قال تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}[1] وقال تعالى: {وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له}[2] فأمره نافذ لا محالة، فهذه الإرادة لا بد من وقوعها وقد يحبها الله ويرضاها وقد لا يحبها ولا يرضاها، فهي لا تستلزم محبة الله ورضاه، وهذه الإرادة تصح في حق الكافر والمؤمن، هذه الإرادة الكونية القدرية، أما الإرادة الشرعية وهي المتعلقة بالأمر الشرعي، المتعلقة بالأمر وتستلزم المحبة والرضا، أي أن الله تعالى يحبها ويرضاها ويأمر بها، كأمره بالإيمان وبالصلاة والصوم، والإرادة الشرعية قد لا تقع وقد تقع، هي قد لا تقع فقد يكفر أحدهم مع أن الله سبحانه وتعالى أمره بالإيمان بعكس الإرادة الكونية التي لا بد أن تقع، إذاً هذه الإرادة تستلزم المحبة ولكن قد تقع وقد لا تقع، المهم، بالنسبة للقول هل تشترط الإرادة أم لا وهل تشترط الإرادة بإطلاق أم لا؟ هذان القولان ذكرهما المؤلف وحقق المسألة عدد من أهل العلم على رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم وذهبا أن الأمر وسط بين القولين وقالا أن الأمر يستلزم الإرادة الشرعية دون الإرادة الكونية، يعني ليس يستلزم الإرادة بالإطلاق وإنما الإرادة الشرعية، فالله لا يأمر إلا بما يريده شرعاً أما ما لا يريده شرعاً فلا يأمر به، هذه الشرعية.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: [**وَهُوَ لِلْوُجُوبِ بِتَجَرُّدِهِ عِنْدَ الْفُقَهَاءِ وَبَعْضِ الْمُتَكَلِّمِينَ، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لِلْإِبَاحَةِ، وَبَعْضُ الْمُعْتَزِلَةِ: لِلنَّدْبِ**]

الكلام هنا عن الأمر المطلق المجرد عن القرائن، لأن الأمر قد يأتي مقترناً بقرينة تصرفه إلى معنى معين وقد يأتي مجرداً عن القرائن، ومذهب الجمهور أن الأمر المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب ودليلهم في ذلك قوله تعالى: {فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم}[3] إذ أنه لو لم يكن للوجوب لما توعد الله المخالفين له بهذه العقوبات، والمعلوم أن المندوب والمباح لا يستحق العقاب تاركهما، وكذلك في قوله تعالى: {وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى

١- يس/٨٢
٢- الرعد/١١
٣- النور/٦٣

اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ}[1] وفي قوله تعالى: {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ}[2] وفي قوله تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا}[3]

وكذلك في حديث النبي ﷺ: (لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة) فلو أمرهم بذلك -أي بالسواك- لكان واجباً عليهم، والسواك معلوم أنه مستحب، فالراجح كما قلنا والذي عليه الجمهور أن الأمر إذا تجرد عن القرائن أنه للوجوب،

وقوله: [**وقال بعضهم للإباحة وبعض المعتزلة للندب**]

أي إذا تجرد الأمر عن القرائن أفاد الإباحة أو الندب عند المعتزلة، وهذا ليس بصحيح، بل الأصل في الأمر أنه للوجوب إذا تجرد عن القرائن كما بينا.

ثم قال: [**فَإِنْ وَرَدَ بَعْدَ الْحَظْرِ: فَلِلْإِبَاحَةِ، وَقَالَ أَكْثَرُ الْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ: لِمَا يُفِيدُهُ قَبْلَ الْحَظْرِ**]

وهذا أيضاً مر معنا سابقاً وهو أن الراجح أن الأمر إذا ورد بعد الحظر فإنه يفيد ما أفاده قبل الحظر، إذا عندنا أمر ثم جاء حظر ثم جاء أمر بعد الحظر، مثاله: {وإذا حللتم فاصطادوا} اصطادوا: هذا أمر، لكن هل يفيد الوجوب؟ قالوا لا يفيد الوجوب لودود قرينة وهو أن هذا الأمر جاء بعد حظر في قوله تعالى: {وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا} لهذا يكون الأمر عندها للإباحة، لأن حكم صيد البر قبل الحظر كان للإباحة أيضاً فلما جاء الحظر ثم جاء الأمر مرة أخرى أعاده لما كان قبل الحظر وهو الإباحة.

والمؤلف ذكر الخلاف أن البعض على أن الأمر بعد الحظر يفيد الإباحة وهذا أيضاً معروف عند بعض أهل العلم ولكن الصحيح ما ذكرنا أنه يفيد ما كان قبل الحظر.

١- الأحزاب/٣٦

٢- التحريم/٦

٣- الأحزاب/٣٦

وقال المؤلف رحمه الله تعالى: [وَلَا يَقْتَضِي التَّكْرَارَعِنْدَ الْأَكْثَرِينَ، وَ أَبِي الْخَطَّابِ، خِلَافًا لِلْقَاضِي، وَبَعْضِ الشَّافِعِيَّةِ، وَقِيلَ: يَتَكَرَّرُإِنْ عُلِّقَ عَلَى شَرْطٍ، وَقِيلَ: يَتَكَرَّرُبِتَكَرُّرِلَفْظِ الْأَمْرِ، وَحُكِيَ ذَلِكَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ]

أي هنا أيضاً الكلام عن الأمر المطلق الغير مقيد، ليس هناك قرينة وليس هناك قيد؛ قيد بالمرة أو التكرار أو صفة أو شرط، هل يقتضي الأمر المطلق تكرار الفعل المأمور فعله أم يكفي أن يفعله مرة واحدة بعد الأمر فتبرأ بذلك الذمة، هذا هو المبحث، والأمر إذا جاء:

- إما أن يأتي مقيداً بمرة واحدة
- أو أن يأتي بما يفيد التكرار
- وإما أن يأتي خالياً من أي قرينة،

وهذا الثالث المطلق والخالي من أي قرينة هو المبحث هنا، هو موضوع هذا البحث، والأكثرون على أن الأمر المطلق لا يفيد التكرار وتبرأ ذمة المكلَّف بفعله مرة واحدة ولا يلزمه فعله مرة أخرى، وهذا هو القول الراجح وهو قول أبي الخطاب الكلوذاني من الحنابلة كما ذكر المؤلف، فإذا أُمر المكلف بالصلاة فقيل له: صل، يفهم من هذا الأمر أنه لو صلى مرة واحدة يكون المكلف ممتثلاً لوجوب هذه المرة ووجوبها معلوم من الأمر: صل، أما الزيادة على المرة الواحدة فلا دليل عليها.

وقوله رحمه الله تعالى: [خلافاً للقاضي وبعض الشافعية]

إشارة إلى الخلاف كما قلنا، القاضي هو أبو يعلى -مر معنا مراراً- وبعض الشافعية على أن الأمر المطلق يفيد التكرار والصحيح خلاف ذلك كما بينا في مواضع كثيرة،

وقوله: [وقيل يتكرر إن عُلق على شرط]

الكلام هنا لم يعد يتعلق بالأمر المطلق بل يتعلق بالأمر المقيد بشرط، أي أن هناك قرينة، فإن الأمر متعلق بشرط، ونحن قلنا أن الأمر المقيد إما أن يقيد بمرة كما في الحج وإما أن يقيد بما

يفيد التكرار، ومما قد يدل على التكرار التقييد بالشرط، وهو موضوع كلام المؤلف هنا، وكذلك التقييد بالصفة يدخل فيه، إذاً الأمر:

- إما أن يأتي مطلقاً وهذا لا يفيد التكرار
- وإما أن يأتي مقيداً،

والأمر المقيد:

- إما أن يقيد بمرة
- وإما أن يقيد بما يفيد التكرار،

والأمر المقيد بما يفيد التكرار القيد فيه:

- إما أن يكون صفة
- وإما أن يكون شرطاً،

والأمر المطلق بيناه، قلنا أن الأصل أنه لا يفيد التكرار،

أما الأمر المقيد بالواحدة فمثاله في قوله تعالى: {وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا}[1] ظاهر الآية تكرار الحج بتكرار الاستطاعة ولكن ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: (أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا) فقال رجل: أكل عام يا رسول الله؟، فسكت رسول الله ﷺ، حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله ﷺ: (لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم) ثم قال: (ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه) ففي هذا الحديث أن الحج يجب مرة واحدة في العمر، ولهذا فالحديث هذا يقيد الآية، أما الأمر المقيد بما يفيد التكرار فإنه إما أن يقيد بالصفة كما في قوله تعالى: {وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ

١- آل عمران/٩٧

وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ} [1] فكلما تحققت صفة السرقة وجب القطع، طبعاً ليس على إطلاقه فلا بد ليدل على أنه كلما تحققت الصفة تكرر الأمر لا بد أن تكون هذه الصفة علة ثابتة، في المثال الصفة هي السرقة، هي علة ثابتة بالدليل للقطع، أما إذا لم تكن هذه الصفة علة ثابتة فلا تقييد باتفاق، أما أن يُقيَّد الأمر بشرط وهذا هو مقصود المؤلف هنا، ومقصوده أن الأمر يتكرر كلما تحقق الشرط، والصحيح ما مر معنا أن الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذلك لا بد من دليل يقتضي تكرار الأمر بمجرد حصول الشرط، يعني ليس الشرط بمجرده يفيد التكرار بل لا بد من دليل يقتضي تكرار الأمر، وقد نبه على ذلك الإمام الشنقيطي رحمه الله تعالى في "المذكرة" (بأن الأمر إذا عُلّق على شرط فالظاهر أن يكون بحسب ما يدل عليه الشرط اللغوي فإن كان الشرط اللغوي يفيد التكرار تَكرَّر الأمر وإلا فلا)، مثال للشرط اللغوي الذي يفيد التكرار: كلما جاءك زيد فأعطه درهماً، هذا يفيد التكرار، كلما جاء زيد تعطيه درهماً حتى تكون ممتثلاً، ومثال الشرط اللغوي الذي لا يفيد التكرار: إذا جاءك زيد فأعطه درهماً، يعني لو جاءك مرة وأعطيته درهماً تكون امتثلت، فهذا لا يفيد التكرار وهذا طبعاً أيضاً فيه خلاف ولكن الذي نرجحه ما ذكرناه أنه لابد من وجود دليل يفيد التكرار.

وقوله رحمه الله تعالى: [وَقِيلَ: يَتَكَرَّرُ بِتَكَرُّرِ لَفْظِ الْأَمْرِ، وَحُكِيَ ذَلِكَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَصْحَابِهِ]

يعني لو قيل لأحدهم صل ركعتين صل ركعتين هل يصلي مرتين في كل مرة ركعتين؟، صل ركعتين صل ركعتين هل يصلي مرتين في كل مرة ركعتين؟ أم إذا صلى ركعتين مرة واحدة يكون ممتثلاً؟ الظاهر أن تكرار اللفظ لا يفيد تكرار الأمر على عكس ما نقل المؤلف رحمه الله تعالى، ولعل مذهب المؤلف أنه لا يفيد التكرار لعل أن مذهبه أنه لا يفيد التكرار لأنه ذكر هذا بصيغة التضعيف حيث قال: [وقيل] [وحكي ذلك عن أبي حنيفة]

وعليه فلعل ما قلناه هو مذهب المؤلف أيضاً بأن تكرار اللفظ لا يفيد تكرار الأمر.

ونكتفي بهذا القدر

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك

١- المائدة/٣٨

الدرس الثالث والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثاني من المستوى الثالث

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ، وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الثالث والعشرون** من شرح **قواعد لأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الثاني في هذا المستوى** من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا في الدرس الماضي قد بدأنا الكلام عن **مبحث الأمر**، ونكمل بإذن الله بقول المؤلف رحمه الله تعالى:

[وَهُوَ عَلَى الْفَوْرِ فِي ظَاهِرِ الْمَذْهَبِ، كَالْحَنَفِيَّةِ، وَقَالَ أَكْثَرُ الشَّافِعِيَّةِ: عَلَى التَّرَاخِي، وَقَوْمٌ: بِالْوَقْفِ]

هذه مسألة جديدة في مبحث الأمر وهي: هل الأمر المطلق؛ الأمر المطلق أي المجرد عن القرائن، هل يدل الأمر المطلق المجرد عن القرائن على الفور أم على التراخي؟

أي: المكلف هل عليه أن يبادر بالفعل بعد سماع الأمر فوراً أم له تأجيل ذلك؟

والمؤلف هنا ذكر ثلاثة مذاهب:

- الأول: أنه على الفور
- والثاني: أنه على التراخي

- والثالث: وهو الوقف من غير جزم هل هو على الفور أم على التراخي

أما المذهب الأول وهو أن الأمر يقتضي الفور: استدلوا لذلك بقوله تعالى: {وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} وقوله تعالى: {سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ} وقوله تعالى: {فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ} وقوله تعالى: {أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ} فأمر الله تعالى بالمسارعة والمسابقة لامتثال الأوامر كما في هذه الآيات، وهذا القول قال المؤلف: [**هو ظاهر المذهب**] ظاهر المذهب أي: مذهب الإمام أحمد، ونسب ذلك أيضاً للحنفية، وبعض أهل العلم يقول أن في نسبة ذلك للحنفية نظر فالله تعالى أعلم،

وقوله: [**وقال أكثر الشافعية على التراخي**] ومثل هذا القول يُنسَب للأحناف أيضاً بل قيل لأكثرهم، وروي كذلك برواية عن الإمام أحمد؛ القول بأنه على التراخي،

وأما قوله: [**وقوم بالوقف**]: هذا المذهب الثالث فقال قوم بعدم الجزم في اقتضائه الفور أو التراخي، اقتضاء الأمر؛ الأمر المجرد، وهذا قولٌ ضعيفٌ بل هو ضعيف جداً لأن مطلق التعارض لا يبيح التوقف بل لا بد من البحث والنظر في الأدلة، والقول الأول والله أعلم هو الراجح، هو القول بأن الأمر يقتضي الفور.

ثم قال المؤلف رحمه الله: [**وَالْمُؤَقَّتُ: لَا يَسْقُطُ بِفَوْتِ وَقْتِهِ، فَيَجِبُ قَضَاؤُهُ، وَقَالَ أَبُو الْخَطَّابِ وَالْأَكْثَرُونَ: بِأَمْرٍ جَدِيدٍ**]

المؤقت: يقصد هنا العبادة المؤقتة؛ الواجب المؤقت،

الواجب المؤقت مر معنا: هو الواجب الذي له وقت معين مثل الصلوات الخمس والصيام، والمراد أنه إذا فات وقت صلاة الظهر مثلاً هل يجب قضاؤها؛ قضاء صلاة الظهر؟ وإذا وجب هذا القضاء هل يجب هذا القضاء بذات الأمر الأول بصلاة الظهر أم يكون القضاء بأمر جديد؟ بالأمر الأول: الوحي الذي جاء بالأمر بالصلاة؛ هذا القصد، أم أن هناك أمراً جديداً أنه إذا فات وقتها ولم يصلّها المرء أن عليه أن يقضيها، وهذا الأمر فيه خلاف، أصحاب القول الأول قالوا أن الأمر المؤقت لا

يسقط عن المكلف إذا فات وقته فتبقى ذمته مشغولة بالأمر، مثلاً صلاة الفجر إذا فات وقتها؛ إذا طلعت الشمس فإن هذه الصلاة فريضة لا تسقط عن المكلف ويجب عليه قضاؤها لأن الذمة ما زالت مشغولة بالأمر بصلاة الفجر وهو الأمر الأول؛ الوحي الذي أوجب علينا الصلوات الخمس، فهو الواجب الذي أوجبه الله تعالى علينا، منه صلاة الفجر، والأمر الأول هو ذاته الذي يوجب على المكلف الذي فاتته صلاة الفجر أن يقضيها إذا خرج وقتها، فإذا قضاها برئت الذمة وسقط عنه الطلب ويكون هذا بالأمر الأول لأن القضاء في هذه الحالة هو بدل للأداء.

وأهل العلم يقولون: البدل له حكم المُبدَل، هذه قاعدة، فإذا كان القضاء في هذه الحالة هو بدل للأداء فيكون هذا القضاء بالأمر الأول، فلا يحتاج القضاء إلى أمر منفصل أو دليل جديد غير الدليل الأول حتى يوجب ذلك على المكلف، وعليه فالذمة لا تبرأ إلا بالامتثال وهذا الامتثال بالنسبة للواجب المؤقت إما أن يكون بالأداء في وقته أو بالقضاء إذا خرج عن وقته الشرعي، وكذلك الأمر بالنسبة للصيام؛ صيام رمضان، قال تعالى: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه} هذا أمر من الله تعالى لنا بصيام شهر رمضان، فالصيام واجب مؤقت ووقته هو الشهر المعروف شهر رمضان، فإذا ترك أحدهم الصيام لعذر كالمرأة تفطر في الحيض ثم تقضي بعد انتهاء الشهر أي بعد فواته؛ فوات وقته الشرعي صيام رمضان، فذِمَّتُها تبقى مشغولة حتى تقضي ما فاتها من الشهر، وهذا القضاء يكون بأمر الله تعالى: {فمن شهد منكم الشهر فليصمه}.

أما قوله: [**وقال أبو الخطاب والأكثرون: بأمر جديد**]

أبو الخطاب مر معنا هو الكلوذاني رحمه الله من فقهاء الحنابلة،

وقوله: [**الأكثرون**] يقصد بذلك الأكثرين من أهل الأصول؛ من الأصوليين، ومن الحنابلة؛ قال بذلك أبو الخطاب وابن عقيل الحنبلي ومجد الدين ابن تيمية، وهذا الذي ذكره المؤلف قوله: [**بأمر جديد**] هذا هو القول الثاني في المسألة، القول بأن القضاء للعبادة التي فات وقتها إنما يكون بأمر جديد لا بالأمر الأول، وهذا يعني أن الأمر المؤقت أو العبادة المؤقتة تسقط عن المكلف بخروج وقتها ولا يجب قضاؤها إلا بأمر جديد غير الأمر الأول، وهذا الأمر الجديد قال بعضهم هو

في عموم قوله ﷺ: (فدَين الله أحق أن يقضى) في الحديث المعروف وهو حديث متفق عليه وهذا الحديث جاء في حقِّ من له عذر، وكذلك بقول النبي ﷺ: (من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، لا كفارة له إلا بذلك) وهذا رواه الجماعة إلا البخاري، وحجّتهم في ذلك أن العبادة لمّا قُرنت بوقت معين عُلم أن هناك مصلحة مختصة بهذا الوقت، ولو كانت المصلحة متعلقة بوقتٍ آخرَ لخُصِّصَت به، ولهذا إذا فات وقتها لا يستلزم ذلك الإتيان بها إلا أن يأتي أمر جديد بالقضاء في خارج وقتها، وهذا الخلاف يترتب عليه أحكامٌ كلٌّ بحسبه فالخلاف هذا ليس خلافاً لفظياً بل هو خلاف يترتب عليه أحكام عدة منها: إذا ترك المرء الصلاة من غير عذر هل يقضيها؟ من يقول بالقول الثاني يقول: لا يقضيها، لأنه انقضى وقتها وفات وقتها، والأمر بالقضاء هو لمن عنده عذر فقط، أما من تركها عمداً حتى فات وقتها فلا قضاء عليه، وكما مر فالمسألة فيها خلاف، هل القضاء يكون بالأمر الأول أم بالأمر الجديد؟ والظاهر من صنيع المؤلف رحمه الله أنه يرجح القول الأول لأنه قدّمه بالذكر ثم أتى بالخلاف، وبعدها تبع بذلك ابن قدامة رحمه الله في "**روضة الناظر**" حيث قال بعد أن ساق حجج القائلين بالقول الثاني قال رادّاً عليهم رحمه الله: (ولنا: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة، فلا تبرأ منه إلا بأداء أو إبراء، كما في حقوق الآدميين وخروج الوقت ليس بواحد منهما) وقصده بالأداء الذي مر معنا ودرسنا الأداء، والإبراء يدخل فيه القضاء لأن الذمة تبرأ به أيضًا، وقول ابن قدامة رحمه الله: (**كما في حقوق الآدميين**) يريد بذلك كالدَّين مثلًا: فإذا اقترض رجلٌ مالًا لأجَلٍ معين ثم انقضى هذا الأجل فإنه لا يجوز أن يقال بأنه بانقضاء الأجل يسقط عنه الدَّين، فله ألا يسدّد الدين إلا باتفاق أو أمر جديد، هذا القول لا يصح بل ما زالت ذمته مشغولة بهذا الدين، وهذا معنى قول ابن قدامة بعدها رحمه الله: (وخروج الوقت ليس بواحد منهما) أي ليس بأداء ولا إبراء، يتكلم عن الأداء والإبراء، وهذا الذي يطمئن له القلب، فالله تعالى أعلم.

ثم قال العلامة القطيعي رحمه الله تعالى: [**وَيَقْتَضِي الْإِجْزَاءَ بِفِعْلِ الْمَأْمُورِبِهِ عَلَى وَجْهِهِ، وَقِيلَ: لَا يَقْتَضِيهِ، وَلَا يَمْنَعُ وُجُوبَ الْقَضَاءِ إِلَّا بِدَلِيلٍ مُنْفَصِلٍ**]،

[**ويقتضي الإجزاء**]: الإجزاء: أي إبراء الذمة وسقوط الطلب عن المكلف، فالمكلف إذا امتثل الأمر وأتى بالمأمور على وجهه الصحيح بأركانه وشروطه وواجباته فإن هذا يجزئه، فعله هذا يجزئه فتبرأ به ذمته، فإذا صلى الظهر محققاً شروطها وأركانها وواجباتها فإنه تبرأ ذمته بذلك ولا يطالب بها وقتها إذا أدّاها، وكذلك من أدّى زكاة ماله بأن بلغ النصاب وحال عليه الحول وأخرج مقدارها الصحيح بحسب ماله فإنها تبرأ ذمته بذلك، تبرأ الذمة بذلك، إذاً الإجزاء يحصل بامتثال الأمر، والامتثال يكون بفعل المأمور على الوجه المطلوب،

وقوله: [**وقيل: لا يقتضيه**] كما هو واضح هذا قول ثانٍ في المسألة وهو مما جاء به المتكلّمون، قالوا بأن فعل المأمور قد يقتضي الإجزاء وقد لا يقتضيه، فهو كما يقولون بلغتهم يقتضي الإجزاء جوازًا لا لزومًا، وعندهم أن المكلف قد يفعل المأمور ومع هذا لا يجزئه ويحتجون بأن الحج الفاسد مثلًا، الحج الفاسد المكلف مأمور بإتمامه ومع هذا لا يجزئه ويجب عليه القضاء، والحج الفاسد كما مر في دروس الفقه يحصل إذا جامع المحرم زوجته قبل التحلل الأول، عندها يفسد الحج ولكن يجب عليه أن يكمله، والصحيح أن القول الأول هو الراجح وهو حصول الإجزاء في فعل المأمور على وجهه المطلوب، إذا فعله على وجهه المطلوب حصل بذلك الإجزاء، أما من يحتجون في عدم الإجزاء مثلً في الحج الفاسد كما مر فإن الرد على ذلك أنه لم يفعل هذا المأمور على وجهه المطلوب أصلًا لذلك لم يجزئ، فكلامنا هنا عن فعل المأمور على الوجه المطلوب هل يجزئ أم لا؟ الصحيح أنه يجزئ إذا كان على وجهه المطلوب، أما إذا لم يكن على وجهه المطلوب فلا يجزئ، لم؟ لاختلال الشروط، لانتفاء ركن من الأركان أو شرط من الشروط أو وجود مانع، ولهذا القول الأول هو الصحيح أنه يجزئه إذا أتى بالمأمور على الوجه المطلوب،

وقوله: [**ولا يمنع وجوب القضاء إلا بدليل منفصل**] قصده رحمه الله أن فعل المأمور به لا يمنع وجوب القضاء، فعل المأمور لا يمنع وجوب القضاء، وعليه لا يلزم منه الإجزاء ولا بد من دليل منفصل حتى يدل على الإجزاء وعدم وجوب القضاء، يعني إذا صلى رجل الظهر فإذا انقضى الوقت هم يقولون أنه لا تبرأ ذمته بذلك ولا بد من القضاء إلا أن يأتي بدليل أن الذمة برئت بفعله الأول، وهذه مسألة مثل التي قبلها؛ مثل التي مرّت معنا، فيها نظر، والصحيح كما قلنا أن

فعل المأمور على الوجه المطلوب يحصل به الإجزاء ولا يحتاج إلى دليل منفصل لينفي وجوب القضاء إذا تم الأداء على الوجه المطلوب كما قلنا، إذا تم الأداء على الوجه المطلوب من المكلف،

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: [**وَالْأَمْرُ: - لِلنَّبِيِّ ﷺ بِلَفْظٍ لَا تَخْصِيصَ فِيهِ لَهُ: يُشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ، وَكَذَلِكَ خِطَابُهُ لِلوَاحِدِ مِنَ الصَّحَابَةِ، وَلَا يَخْتَصُّ إِلَّا بِدَلِيلٍ، وَهَذَا قَوْلُ الْقَاضِي وَبَعْضِ الْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ، وَقَالَ التَّمِيمِيُّ، وَ أَبُو الْخَطَّابِ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَخْتَصُّ بِالْمَأْمُورِ**]

هنا عندنا مسألتان:

- المسألة الأولى: الأمر للنبي ﷺ هل يكون خاصًا به ﷺ أم يشمل جميع أمته؟
- والمسألة الثانية: أمرُ النبي ﷺ لأحد الصحابة هل يشمل الأمة كلها أم يختص بهذا الصحابي؟

- فأما المسألة الأولى: وقوله: [**والأمر للنبي بلفظ لا تخصيص فيه**]

هذه الجملة لعلها تحتاج إلى مراجعة أو شيء من التدقيق، أشار لذلك بعض الشُّرَّاح لأن اللفظ الذي لا تخصيص فيه يفيد العموم فهو قال: [**لا تخصيص فيه**] والمؤلف قصده بالكلام هنا الأمر الذي خوطب به النبي ﷺ وظاهره أنه موجَّهٌ إليه فقط وهذا كثير في القرآن مثل الخطاب بقوله تعالى: {يا أيها النبي} و{يا أيها الرسول} و{يا أيها المدثر} و{يا أيها المزمل} {قل يا أيها الكافرون} {قل هو الله أحد} {قل أعوذ برب الفلق} {قل أعوذ برب الناس}، أي: {قل} يا محمد، فإذا جاء مثل هذا الخطاب هل يختص بالنبي ﷺ أم يشمل جميع الأمة؟ هذه هي المسألة، والصحيح ما قاله المؤلف،

المؤلف قال: [**يشاركه فيه غيره**] أي أن الأصل أنه يشمل جميع الأمة فخوطب به النبي ﷺ ودخلت أمته في هذا الخطاب تبعًا إلا أن يدل الدليل على اختصاصه به ﷺ، إذًا الأصل أن الخطاب الموجه للنبي ﷺ يشمل الأمة جميعها إلا أن يرد الدليل على الاختصاص، وقد أشار المؤلف رحمه الله تعالى إلى هذا الاستثناء، الاستثناء أي الدليل الذي يدل على اختصاص النبي ﷺ بهذا الأمر بقوله:

[**ولا يختص إلا بدليل**]، فالأصل هو اتباعه ﷺ والتأسي به بما أمره به الله تعالى، قال تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ} وقال تعالى: {وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ} فمثلًا في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ} هذا الخطاب يدخل فيه جميع الأمة وليس فقط النبي ﷺ بخلاف قوله تعالى عن التي وهبت نفسها للنبي لأنه وردت قرينة ودليل قال تعالى: {خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ} فاختَصَّ الحكم بالنبي ﷺ بهذا الدليل، إذًا الأصل أن الأمة داخلة في الأمر الموجه للنبي ﷺ إلا أن يرد دليل على الاختصاص به ﷺ.

- أما المسألة الثانية فمثلها؛ قال رحمه الله تعالى: [**وَكَذَلِكَ خِطَابُهُ لِوَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ**]

أي أن الأصل في الخطاب الموجه لأحد الصحابة أنه يشمل الأمة كلها حتى النبي ﷺ إلا أن يرد دليل باختصاصه به؛ أي اختصاص الصحابي بهذا الدليل، ومن أمثلة ذلك ما ورد عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: (احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده تجاهك....) الحديث المعروف، هذا الخطاب وجهه النبي ﷺ للصحابي، لصحابي واحد، ولكن هذا الخطاب يشمل الأمة كلها، ومثله كثير في الشريعة، أما ما ورد به الدليل على خصوصية الصحابي، من ذلك شهادة خزيمة بن ثابت رضي الله عنهما، النبي ﷺ جعل شهادته بشهادة رجلين كما في البخاري، ومن ذلك أيضًا ما قاله النبي ﷺ لأبي بردة الذي ذبح أضحيته قبل صلاة العيد في الأضحى، في عيد الأضحى ذبح أضحيته قبل صلاة العيد حيث قال: (يا رسول الله فإني نَسَكْتُ شاتي قبل الصلاة وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب وأحببت أن تكون شاتي أول ما يُذبَحُ في بيتي فذبحت شاتي وتغديت قبل أن آتي الصلاة) فقال ﷺ: (شاتك شاة لحم) قال: (يا رسول الله فإن عندنا عَناقًا لنا جذعة هي أحب إلي من شاتين أفتجزئ عني؟) قال ﷺ: (نعم ولن تجزئ أحداً بعدك) فخَصَّهُ بهذا؛ بأن تُجزئ العَناق وهو الماعز الصغير، إذًا لما ذبح الأضحية قبل الصلاة لم تجزئه وقال له شاتك شاة لحم يعني لا تجزئ، فلما قال له: عندي عناق، ما عندي إلا العناق يا رسول الله -الماعز الصغير- قال هل تجزئ؟ فقال: لك فقط، يعني تجزئ، نعم ولن تجزئ عن أحد بعدك، هذه من الأمثلة التي يطرحها أهل العلم على هذا الاستثناء،

وقوله: [ولا يختص إلا بدليل] كما قلنا أن الأصل في الخطاب الموجه للنبي ﷺ إلى أحد أفراد الصحابة أنه يشمل الأمة كلها إلا أن يرد الدليل المخصِّص بأنه موجَّه للنبي ﷺ أو أنه موجَّهٌ للصحابي أو خاصٌّ بالصحابي رضي الله عنه، رضي الله تعالى عن الصحابة أجمعين،

وقوله: [وَهَذَا قَوْلُ الْقَاضِي وَبَعْضِ الْمَالِكِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ]

فالقاضي معروف هو القاضي أبو يعلى ومرّ معنا مرارًا، والمقصود أنهم يقولون بقولِ المؤلفِ آنِفِ الذِّكرِ الذي مر معنا بأن الأصل في الخطاب الموجه للنبي ﷺ أو الموجه لأحد أفراد الصحابة أنه موجه للأمة كلها إلا أن يرد دليل على التخصيص،

أما قوله: [وَقَالَ التَّمِيمِيُّ، وَ أَبُو الْخَطَّابِ، وَبَعْضُ الشَّافِعِيَّةِ: يَخْتَصُّ بِالْمَأْمُورِ]

هؤلاء هم ممن يقولون بالقول الثاني وهو أن الخطاب الموجه للنبي ﷺ يختص به، الأصل أنه يختص به إلا أن يأتي دليل على أنه عامٌّ للجميع، وكذلك الأمر بالنسبة للصحابي إذا كان الخطاب موجهًا للصحابي فهو يختص به إلا أن يرد دليل على أنه يشمل الجميع، طبعًا التميمي مرّ معنا هو عبد العزيز بن الحارث، وأبو الخطاب الكلوذاني، والقول الأول هو القول الصحيح والله أعلم، وهو الذي تدعمه الأدلة، ومن هذه الأدلة حديث عمر بن أبي سَلَمة في "صحيح مسلم" لما سأل النبي ﷺ: (أَيُقَبِّلُ الصائم؟) فقال رسول الله ﷺ: (سَلْ هذه) لأم سلمة، فأخبرَتْهُ أن رسول الله ﷺ يصنع ذلك، فقال: (يا رسول الله! قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر) فقال له رسول الله ﷺ: (أما والله إني لأتقاكم لله وأخشاكم له) فأقر أمَّ سلمة بأنه يفعل ذلك وأن الأمر ينسحب على أمته، ولما راجعه عمر بن أبي سلمة اعتقادًا منه بأن الأمر خاصٌّ بالنبي ﷺ لأنه غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر أنكر عليه ﷺ ذلك، فدلَّ هذا أن الأصل عدم الاختصاص، والاختصاص لا يكون إلا بدليل،

وقال المؤلف رحمه الله تعالى بعدها: [وَيَتَعَلَّقُ بِالْمَعْدُومِ، خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ وَجَمَاعَةٍ مِنَ الْحَنَفِيَّةِ]

كذلك هذه من المسائل التي أدخلها المتكلمون والمعتزلة في الأصول، طبعًا مع أن العلامة القطيعي يذكر هذه الأمور لأن من يقرأ في كتب الأصول يجد أن هذه المسألة التي أدخلها المتكلمون كثيرة ولكن القطيعي يتحرى كثيرًا ويذكر بعض المسائل إذا كان لها أهمية ولا بد لطالب العلم أن يُلِمَّ بها وبعض المسائل كان من الأولى عدم ذكرها ولكن لا بأس في بعض المسائل أن نوضحها فيستفيد المرء ويزداد بهذا علمًا ويكون حذرًا عند قراءته لكتب الأصول إذا احتاج لها فيما بعد،

ومعنى قوله: [يتعلق بالمعدوم] أن الخطاب يتعلق بالمخاطبين الذين لم يوجدوا بعد في عصر الخطاب مثلنا نحن يعني، الوحي كان في عصر النبي ﷺ وفي عصر الصحابة، فهل هذا الخطاب الذي كان في عصر النبي ﷺ يتعلق بنا نحن؟ كنا معدومين، لم نكن موجودين في ذاك الوقت، قال أنه يخاطب المكلفين الذين لم يوجدوا بعد في عصر الخطاب، فإذا وُجدوا وصاروا مكلفين، صاروا بذلك مخاطبين بالأمر، وليس معنى كلامه رحمه الله مثلًا -بخصوصنا مثلًا- أننا مخاطبون بذلك مأمورون به في زمن النبي ﷺ لأننا كنا عدمًا، كنا غير موجودين، فلا يقال أن ذمتنا مشغولة منذ ذلك الوقت، ليس صحيحاً، القصد به أنه إذا وُجد المكلف وصار مكلفاً؛ أي بلغ سن التكليف فإنه مخاطب بهذا الخطاب، ووجه أن المعدوم مخاطب بالأمر هو على اعتبار ما سيكون حاله عندما يصبح مكلفاً، هذا قاله أهل العلم، يقول أنه مخاطب بالأمر على اعتبار ما سيكون حاله عندما يصير مكلفاً، ويبلغ سن التكليف؛ فتتحقق شروط التكليف عندها، أما المعتزلة فقالوا أن الأمر لا يتعلق بالمعدوم لأنه يستحيل تكليفه وأن الأمر يتعلق بالموجودين وقت الخطاب أي في زمن الوحي في عصر النبي ﷺ وأما مَن بعدهم فلا بد من دليل آخر يدل على أنهم يدخلون في هذا الخطاب، ومثّلوا لذلك بقوله تعالى: {وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ} أي مَن بلغه هذا القرآن، قال العلامة الشنقيطي رحمه الله في "**المذكرة**": (الخلاف في هذا المبحث لفظي لأن جميع العلماء مطبقون على أن أول هذه الأمة وآخرها إلى يوم القيامة سواءٌ في الأمر والنواهي) انتهى كلامه رحمه الله تعالى، وقول المعتزلة هذا لا طائل تحته ولا يحتاج إلى دليل آخر بل الخطاب -خطاب المعدومين- سائغٌ تَبَعًا للموجودين، هذا أمر سائغ ودلت عليه نصوص كثيرة، دلت على ذلك نصوص منها مثلًا قول النبي ﷺ في علامات الساعة: (تقاتلون اليهود حتى يختبئ أحدهم وراء

الحجر فيقول: يا عبد الله هذا يهودي ورائي فاقتله) هذا حديث متفق عليه، والمعلوم أن المقصود من هذا الخطاب ليس هم الموجودين في زمن النبي ﷺ وقت الخطاب؛ الصحابة، بل من يأتي بعدهم ومع هذا ما فرّق بينهم ﷺ، فقال: (تقاتلون) يعني بصيغة المخاطب، وهذا دليل على أن المعدوم يدخل في الخطاب تبعاً لمن كان موجوداً في وقت الخطاب، في وقت النبي ﷺ، وقت الرسالة والوحي، نزول الوحي، وعلى ذلك أمثلة كثيرة، من ذلك حديث: (تقاتلون قوماً نِعالُهُم الشَّعر.......) الحديث إلى آخره،

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: [**وَيَجُوزُ أَمْرُ الْمُكَلَّفِ بِمَا عُلِمَ أَنَّهُ لَا يَتَمَكَّنُ مِنْ فِعْلِهِ، وَهِيَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى النَّسْخِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ، وَالْمُعْتَزِلَةُ شَرَطُوا تَعْلِيقَهُ بِشَرْطِ أَلَّا يَعْلَمَ الْآمِرُ عَدَمَهُ**] هذه المسألة يسميها الأصوليون مسألة التكليف بما لا يُطاق، أو مسألة التكليف بالمُحال، هل يجوز أمر المكلف بما لا يطيقه؟ أو هل يجوز أمره بالمحال؟ المحال: أي المستحيل كما مرّ معنا أو المُمتَنع، نحن في المستوى السابق قسّمنا المعلومات إلى ثلاثة أقسام: الواجب والممكن والممتنع وبيّنّاها كذلك وضربنا عليها الأمثلة، فالمحال هنا المقصود به الممتنع، والكلام في هذا المبحث نشأ أيضًا من علم الكلام ومن المجادلات التي كانت تتم بين المعتزلة والأشاعرة والعكس، ولا نريد أن نتطرق هنا للجدال بينهم ولحججهم وآرائهم، فهذا كله موجود في الكتب المطولة في أصول الفقه ولا ننصح بالخوض فيه أصلًا إنما نحاول التوضيح بما يكفي لفهم هذه المسألة خصوصًا أن الشيخ العلامة ابن عثيمين رحمه الله تعالى قال في شرحه على هذه المسألة: (الصواب أن هذه المسألة التي قالها المؤلف مسألةٌ لا قيمة لها ولا فائدة منها) انتهى كلامه رحمه الله تعالى، إذًا هذه من المسائل التي كنا نتمنى أنها ليست في الكتاب ولكن المؤلف ربما عنده غرض معين من ذكرها، المهم نحن إنما نوضحها حتى يكتمل عقد هذا الشرح بما يفيد طالب العلم في الإجابة على بعض الشبهات التي قد تعرض له أثناء الطلب ولن نتوسع في ذلك بإذن الله، والمؤلف على جواز هذا؛ جواز التكليف بما يُعلَم أن المكلف لن يتمكن من فعله، وقال العلماء أنه على التحقيق أنه يجوز أن يكلف اللهُ العبدَ بما لا يتمكن من فعله، وضربوا لذلك أمثلة واقعة في الشرع، من ذلك أمر الله تعالى

لإبراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل وهو يعلم أنه لن يتمكن من ذلك لأن هذا الحكم نُسِخ قبل تمكنه من ذبح ولده، قال تعالى: {فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ (١٠٣) وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ (١٠٤) قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (١٠٥) إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ (١٠٦) وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ}، والمثال الآخر هو في فرض الخمسين صلاة في ليلة الإسراء والمعراج كما روي في الصحيحين من حديث عدد من الصحابة كأبي ذر مالك بن صعصعة وأنس بن مالك وغيرهم، حيث فرض الله تعالى على المسلمين خمسين صلاة في البداية حتى مرّ النبي ﷺ على سيدنا موسى عليه السلام فقال ارجع إلى ربك فإن أمتك لا تطيق ذلك، فراجعه حتى وضع شطرها ثم راجعه مرة أخرى فوضع شطرها ثم راجعه، حتى قال: (هي خمسٌ وهي خمسون -أي في الأجر- لا يبدل القول لدي) وفي رواية أخرى: (وضع عني عشرًا عشرًا) يعني في كل مرة كان يراجعه يضع عنه عشراً حتى أمره بالخمس صلوات، فهنا أمر الله تعالى الأمة بخمسين صلاة مع علمه سبحانه وتعالى أنهم لا يتمكنون من ذلك وأنه سيُنسَخ ولهذا جاز أن يأمر المكلف بما يعلم أنه لا يتمكن من فعله، ولكن ما الحكمة من ذلك؟ يعني ما هي فائدة هذا التكليف مع علم الله تعالى أن المكلف لن يتمكن؟ والجواب أن الحكمة من ذلك هي الابتلاء وهي المصلحة؛ مصلحة المكلف أيضًا، فالابتلاء والاختبار لمعرفة المطيع من العاصي، فمن عزم على الامتثال كان مطيعاً ومن عزم على الامتناع كان عاصيًا، ودليل ذلك في قوله تعالى في قصة الذبيح يعني في "الصافات" كما مر معنا قبل قليل: {إن هذا لهو البلاء المبين} وكذلك قوله تعالى: {وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ}، وكذلك كما قلنا هي لمصلحة المكلف، من ذلك أن الله عز وجل يرضى عنه ويحبه، وذكر العلماء اجتهادات في الحكمة من هذا التكليف عديدة،

وقوله رحمه الله تعالى: [**وَهِيَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى النَّسْخِ قَبْلَ التَّمَكُّنِ**]

هذه مسألة من مسائل النسخ وستمر معنا، وهي: هل يجوز نسخ الحكم قبل التمكن من فعله؟ يعني هي قريبة جداً بل هي متعلقة فيها، فمن قال بالجواز قال بجواز تكليف المكلف لما يُعلَم أنه لا يتمكن من فعله، يعني من قال بجواز نسخ الحكم قبل أن يتمكن المكلف من فعله قال إذًا

يجوز تكليف المكلف بما يُعلَم أنه لا يتمكن من فعله وهم الجمهور، ومن قال بعدم الجواز لم يجز أن يكلف المكلف بما يُعلم أنه لا يتمكن من فعله، ممن قال بهذا الأمر المعتزلة، وقالوا أن فائدة التكليف هي مصلحة المكلف فقط، المعتزلة لم يقولوا أن هذا للابتلاء والاختبار وإنما فقط للمصلحة، والشرع يريد مصالح المكلفين أي أن الأوامر الشرعية يجب أن تكون في مصلحة العبد فإذا قلنا بجواز أن يؤمر المكلف بفعل ثم ينسخ قبل أن يتمكن من فعله فعندها لم تتحقق المصلحة للعبد من الأمر الأول فلا يجوز هذا النسخ قبل التمكن ولا يجوز أمر العبد بما عُلم أنه لا يتمكن من فعله، فالمسائل هذه متعلقة ببعضها البعض، وهذا القول كما قلنا قولٌ باطلٌ لأن الحكمة ليست فقط المصلحة بل هناك حكم أخرى مثل الابتلاء والاختبار وهناك حكم أخرى لا يعلمها إلا الله عز وجل ومر معنا أيضًا أدلة على ذلك قبل قليل،

وقوله رحمه الله تعالى: [**وَالْمُعْتَزِلَةُ: شَرَطُوا تَعْلِيقَهُ بِشَرْطِ أَلَّا يَعْلَمَ الْآمِرُ عَدَمَهُ**] في نسخة من النسخ: [**بشرطٍ لا يعلم الآمر عدمه**]

وكلا النّصَّين قريب ومؤداهما واحد، قريب يعني في المعنى، ومعنى الكلام أن الآمر إذا أمر بفعل وهذا الفعل لا بد له من شروط ولا بد من انتفاء الموانع فإذا كان هذا الآمر يعلم أن الشرط لهذا الفعل لن يتحقق وعليه لا يتمكن المأمور من الفعل لعدم توفّر الشرط، المعتزلة عندها قالوا: أنه عندها يصح أن يسمى أمرًا، يعني الآمر يأمر المكلف بفعل وهذا الفعل يحتاج إلى شروط وانتفاء موانع لكن الآمر لا يعلم أن هذه الشروط لن تتحقق ولا يعلم أن هناك موانع، قال: عندها يصح أن يسمى هذا أمرًا لأن الآمر لم يعلم، الآمر لا يعلم إذا كان المأمور سوف يتمكن منه أم لا، أما إذا علم أنه لن يتمكن منه وأن الشرط لن يتحقق فلا يسمى هذا عندهم أمرًا ويعدون هذا في حق الله عز وجل غير جائز، لأنه كما قلنا: الأحكام عندهم فائدتها مصلحة العبد والله عز وجل يعلم أن هذا لن يتحقق فهذا لا يجوز في حقه سبحانه وتعالى، وبيّنّا أن هذا الكلام باطل وقلنا أن فائدة التكليف ليست فقط في المصلحة بل في الابتلاء والاختبار وغيرها من الحِكَم، وهذه المسألة أيضاً متعلقة بمسألة النسخ قبل التمكن،

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: [وَهُوَ نَهْيٌ عَنْ ضِدِّهِ مَعْنًى] يعني هل الأمر هو نهيٌ عن ضدّه؟ أو نهي عن ضده معنىً كما قال؟ قال هنا [معنى] لفظ معنى هذا لأنه كما مر معنا في الورقات فإن المتكلمين يقولون: الأمر بالشيء هو عين النهي عن ضده، وقلنا أن هذا مبنيٌّ على اعتقادهم الفاسد بأن الأمر نفسي ومر معنا مرارًا ماذا يقصد بالأمر النفسي، قلنا أن الأمر النفسي هو المعنى القائم بالذات المجرد عن الصيغة، فاعتبروا أن كلام الله تعالى نفسي وعليه فلا صيغة، فالصيغة جاءت ممن أوحي إليه هذا الكلام النفسي وعليه يكون الأمر بالسكون مثلًا هو ذاته النهي عن الحركة، هذا من حيث المعنى، الأمر بالسكون هو ذات النهي عن الحركة لكن لفظاً: (اسكن) الذي هو الأمر بالسكون، ليس هو ذاته: (لا تتحرك)، كما هو ملاحَظ، هما مختلفان من حيث اللفظ وإن كان هذا صحيحاً من حيث المعنى أن السكون هو النهي عن الحركة، قولهم هذا باطل كما هو الحال في عقيدتهم ولهذا قال المؤلف رحمه الله تعالى: [معنى] قالها احترازًا، ولعله دليل على صحة معتقده رحمه الله تعالى، فهو لا يقول أن الأمر هو ذات النهي عن الضد بل ميَّزَ أن ذلك يكون في المعنى، أما في اللفظ فهما مختلفان كما مثّلنا لذلك بالسكون: (اسكن) و(لا تتحرك)، والخلاصة التي قلناها في "الورقات" كذلك أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن جميع أضداده لأننا بيّنّا أن الأمر إما أن يكون له ضد واحد كالأمر بالسكون الذي ضده الحركة، السكون ليس له ضد آخر غير الحركة، والأمر قد يكون له عدة أضداد كالقيام، من أضداده الجلوس والاتكاء والنوم والقعود وغيرها، إذًا خلاصة القول أن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن جميع أضداده، وبهذا نكون قد انتهينا من مبحث الأمر، ونكتفي بهذا القدر.

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد ألا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الرابع والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثالث من المستوى الثالث

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له وأشهد ألا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله وخير الهدي هدي محمد ﷺ وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

فهذا هو **الدرس الرابع والعشرون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك الدرس الثالث في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن علي الرملي حفظه الله تعالى.

كنا قد انتهينا في الدرس الماضي في الكلام عن **مبحث الأمر** وسنبدأ الآن بالكلام عن مبحث النهي ولكن قبل أن نشرع بكلام المؤلف أود التوضيح بخصوص مسألة معينة في مبحث الأمر سئلت عنها عدة مرات في الأسبوع الماضي، وهي فيما يتعلق بمسألة التكليف بما لا يطاق أو التكليف بالمحال، جاءتني العديد من الأسئلة في هذا الموضوع فلعلّنا نوضح توضيحاً بسيطاً يسهّل المسألة، لأن البعض قال كيف نقول بجواز هذا -مسألة التكليف بما لا يطاق- ونحن قلنا أن من شروط التكليف شروطا عائدة للمكلَّف وشروطا عائدة للمكلَّف به، وقلنا من الشروط العائدة للمكلف به أن يكون الفعل ممكناً فكيف نقول أنه يجوز الآن التكليف بالمحال؟ فَلَزِمَ التوضيح بارك الله فيكم، ونقول: قبل أن نتكلم عن المحال لعلنا نتذكر ما مر معنا من الكلام عن الواجب والممكن والممتنع -وهو المستحيل-، والمُحال -المستحيل- عند المتكلمين يُقسم إلى قسمين:

- شرعي
- وعقلي

والمحال العقلي عندهم ينقسم إلى قسمين أيضاً: ما يسمونه:

- -المستحيل لذاته
- -والمستحيل لغيره

أما **المستحيل لذاته** فهو الذي لا يقبل العقلُ وجوده، مثل أن يكون هناك إلهٌ آخرُ غير الله، هذا لا يقبل العقلُ وجوده وهو مستحيل لذاته، ومن ذلك أيضاً اجتماع النقيضين أو انتفاؤهما عن الشيء الواحد في وقت واحد، كأن يكون الشيء ساكنًا متحركًا في نفس الوقت، هذا مستحيل، وهو مستحيل لذاته، لا يقبل العقل وجوده، وكذلك اجتماع الضّدّين في الشيء الواحد في الوقت الواحد، هو كذلك، فهذا ما يسمى المستحيل لذاته، وهذا المستحيل لذاته هو مستحيل شرعًا أي أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف به عباده ويتنزه الله عن ذلك وهو الذي نعنيه عندما نتكلم عن شروط التكليف، فالمستحيل لذاته لا يُكلَّف به المرء، وهو غير ممكن، ولا يقبله العقل

أما المستحيل الآخر -النوع الثاني من المستحيل- وهو **المستحيل لغيره** ونحن عندما نقول: لغيره، هذا يعني أنه ممكنٌ لذاته وإنما استحال لما دخل عليه شيء من غيره لهذا يُقال: المستحيل لغيره، بمعنى أن الاستحالة ليست لأن العقل لا يقبل وجوده وإنما الاستحالة لِتَعَلُّقِ علم الله تعالى بأنه لا يوجد، أن الله تعالى يعلم أنه لن يوجد وأنه لن يقع، مثال ذلك: يمثّل لذلك العلماء بإيمان أبي لهب، فمن حيث ذاته هو ممكن، الله عز وجل أمره بالإيمان كما أمر غيره وهو أمرٌ يقبل العقل وجوده ولكنه لم يحصل فهو لم يؤمن، بالنسبة لنا لو كنا في ذلك الزمان فنحن لن ندري هل يؤمن أم لا، ولن نتمكن من التأكد من ذلك حتى يموت كافرًا فلا نعلم خاتمته خصوصًا قبل نزول الآية فيه، فمثل هذا الأمر -إيمان أبي لهب- هو مستحيل لغيره لماذا؟ لأنه تعلق في علم الله عز وجل أنه لن يحصل؛ لن يؤمن الرجل وسوف يموت كافرًا، فهذا المستحيل مستحيل لغيره، والله تعالى يعلم هذا منذ الأزل، هو مستحيل الوقوع، وهذا هو موضوع البحث الذي مر معنا في مسألة التكليف بالمحال وهو الذي يجوّزه العلماء في مسألة التكليف بما لا يطاق، ومنه: أمر إبراهيم عليه السلام بقتل ابنه، فالله تعالى أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ابنه، فذبحه لابنه أمرٌ ممكنٌ عقلًا لذاته، هو ممكن، ولكن الله عز وجل يعلم أنه لن يحصل، فهو مستحيل لغيره لتعلق علم

الله تعالى بأنه لا يحصل، وهو الأمر الذي نتحدث عنه عندما نتكلم بالتكليف بالمحال؛ أي: المستحيل لغيره وليس المستحيل لذاته، وقلنا أنه إنما أراد بذلك الاختبار والتمحيص والابتلاء ولله عز وجل في ذلك حِكَمٌ أخرى، المهم عندنا أن التفريق هذا ما بين المستحيل لذاته والمستحيل لغيره ربما يوضّح المسألة، والأمر كما قلنا إنما نشأ عن علم الكلام ومداخلات أهل الكلام وإدخال ذلك في الأصول، وإن كنا لا نرغب في الإطالة بهذا لكن وجب التنويه والتنبيه، ونسأل الله عز جل أن يكون في هذا التنبيه إفادة وتوضيح للإخوة بارك الله فيهم.

والآن نبدأ بقول المؤلف، قال المؤلف رحمه الله: [**وَالنَّهْيُ يُقَابِلُ الْأَمْرَ عَكْسًا: وَهُوَ اسْتِدْعَاءُ التَّرْكِ بِالْقَوْلِ عَلَى وَجْهِ الِاسْتِعْلَاءِ**]

بدأ المؤلف هنا بمبحث النهي وهو يتقاطع في كثير من مسائله مع الأمر لأنه أمرٌ بالكفّ، فهو أمر لكنه أمر بالكف لا بالفعل لهذا قال: [**يقابل الأمر عكسًا**]، وقلنا أن الأمر هو استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، وقال المؤلف هنا أن النهي هو استدعاء الترك بالقول على وجه الاستعلاء، ولنا أن نقول: استدعاء الكف بالقول على وجه الاستعلاء، فالنهي يقابل الأمر، وعليه نقول في تعريفه ما قلناه في تعريف الأمر، **الاستدعاء: هو الطلب استدعاء الترك**، بقوله: [**الترك**] يخرج به استدعاء الفعل،

وقوله: [**بالقول**] نقول ما قلناه في الأمر كذلك، يعني يُراجع التفصيل، وكذلك فيما قلناه على قوله: [**على وجه الاستعلاء**]،

وقال المؤلف: [**وَلِكُلِّ مَسْأَلَةٍ مِنَ الْأَوَامِرِ وِزَانٌ من النَّوَاهِي بِعَكْسِهَا، وَقَدِ اتَّضَحَ كَثِيرٌ مِنْ أَحْكَامِهِ**]

أي أن النهي بما أنه يقابل الأمر فإن المسائل المتعلقة بالنهي تقابل المسائل المتعلقة بالأمر وليست بالضرورة عكسها مع أنها في الغالب على عكسها، مثلًا الأمر استدعاء فعل والنهي استدعاء ترك أو استدعاء كف، الأمر له صيغ منها افعل، والنهي كذلك له صيغ منها لا تفعل، والأصل بالأمر المطلق المجرد من القرائن أنه للوجوب إلا أن ترد القرينة التي تصرفه عن الوجوب، أما النهي فالأصل بالنهي المجرد عن القرائن أنه على التحريم إلى أن يرد الدليل الذي يصرفه عن التحريم،

والأمر المطلق لا يقتضي التكرار لكن النهي المطلق يقتضي التكرار، والأمر المطلق يقتضي الفور والنهي المطلق يقتضي الفور كذلك، وامتثال الأمر يقتضي إخراجه من عهدة المكلف، والكف كذلك عن المنهي عنه يخرجه من عهدة المكلف، والأمر للنبي والمخاطب الأصل شموله للأمة إلا أن يرد دليل على التخصيص -ومر معنا- كذلك الأمر بالنسبة للنهي فإنه يشمل الأمة إلا أن يرد دليل على التخصيص، كذلك مسألة تعلقه بالمعدوم مثلها أيضًا في النهي، والأمر يقتضي صحة الأمر المأمور به، الأمر الذي أُمِرَ به؛ الأمر يقتضي صحته، والنهي يقتضي فساد الفعل المنهي عنه، ولفظ الأمر قد يأتي بمعان متعددة غير الوجوب كذلك الأمر بالنسبة للنهي فقد يأتي بمعانٍ متعددةٍ غير التحريم، وهذه المسائل بيّنّاها في "**الورقات**" فليراجع الورقات وجد فيها شيء من التفصيل، ولكن ما قلناه في الأمر فإنه يُفهَم منه ما يراد به في النهي،

وقال المؤلف رحمه الله تعالى: [**بَقِيَ: أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَسْبَابِ الْمُفِيدَةِ لِلْأَحْكَامِ: يَقْتَضِي فَسَادَهَا**] ذكرناه قبل قليل،

إذًا قال: [**بَقِيَ: أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْأَسْبَابِ الْمُفِيدَةِ لِلْأَحْكَامِ: يَقْتَضِي فَسَادَهَا، وَقِيلَ: لِعَيْنِهِ لَا لِغَيْرِهِ، وَقِيلَ: فِي الْعِبَادَاتِ لَا فِي الْمُعَامَلَاتِ، وَحُكِيَ عَنْ جَمَاعَةٍ، مِنْهُمْ أَبُو حَنِيفَةَ: يَقْتَضِي الصِّحَّةَ، وَقَالَ بَعْضُ الْفُقَهَاءِ، وَعَامَّةُ الْمُتَكَلِّمِينَ: لَا يَقْتَضِي فَسَادًا وَلَا صِحَّةً**]

قد مرّ معنا قبل قليل باختصار هذا الموضوع وهو يتعلق بالنهي عن الأسباب المفيدة للأحكام هل يقتضي فسادها؟ طبعًا في المسألة خلافٌ طويلٌ معروف: هل النهي يقتضي الفساد؟ أورد المؤلف رحمه الله تعالى خمسة أقوال في المسألة:

- الأول: أن النهي يقتضي الفساد على إطلاقه إلا أن يدل الدليل على غير ذلك،
- والثاني: يقتضي الفساد لعينه لا لغيره،
- والثالث: يقتضي الفساد في العبادات لا في المعاملات،
- والقول الرابع: أنه يقتضي الصحة،
- والقول الخامس: لا يقتضي فسادًا ولا صحةً.

القول الأول أن النهي يقتضي الفساد مطلقًا هو ظاهر في قوله: [يقتضي فسادها] هذا مقصوده أنه يقتضي الفساد مطلقًا، يعني أنه إذا ورد النهي فإنه يقتضي فساد المنهي عنه سواء كان النهي لذات هذا الشيء المنهي عنه أو لغيره وسواء كان في العبادات أو في المعاملات، استدلوا لذلك بقوله ﷺ: (من عمل عملًا ليس عليه أمرنا فهو رد) أي أنه مردود عليه فهو فاسد، مثلًا: في النهي عن صوم العيدين، فقد نهى النبي ﷺ عن ذلك، فمن صام يوم العيد كان صيامه هذا فاسدًا ولا يصح ولا يؤجَر عليه بل فعله هذا عامدًا عالمًا إثمٌ فلا يجوز له أن يُقْدِم عليه، وكذلك نكاح المشركات قالوا: هو فاسد كأنْ لم يكن لورود النهي {ولا تنكحوا المشركات}، ونكاح المُحرم كذلك وبيع الغَرَر وغير ذلك كالزنا والربا والسرقة...

والقول الثاني: قال المؤلف: [وقيل لعينه لا لغيره] أي أن النهي يقتضي الفساد إذا عاد النهي لعين الشيء أي لذاته [لا لغيره] أي إذا كان هذا النهي عن الشيء لغيره أو لأمر خارج عنه فلا يقتضي فساده ولا فرق بين العبادات والمعاملات، مثال: الصلاة في الدار المغصوبة، قال ﷺ: (إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام) هذا يشمل النهي عن الغصب مع أن الصلاة مأمور بها، فمن صلى في الدار المغصوبة فهو مأمور بالصلاة لذاتها؛ لذات الصلاة، وغير منهي عنها لذاتها؛ لذات الصلاة، والنهي عن الصلاة في الدار المغصوبة ليس لذات الصلاة ولكن لغيرها وهو الغصب، وعليه فتصح الصلاة في الدار المغصوبة ولا نقول أن صلاته فاسدة ولكن عليه إثم الغصب، وكذلك الصلاة بثوب من حرير والوضوء بالماء المغصوب والبيع بعد النداء الثاني يوم الجمعة لأن النهي فيها ليس لذات الشيء وإنما لأمر خارج طارئ عليه وهذا معنى قوله: [لغيره]، أما صوم العيدين ففاسد لأن النهي لذات هذا الصوم كما مر معنا قبل قليل، وكذلك صلاة الحائض فالنهي لذاتها أو لوصف طرأ عليها فأفسدها، وهذا القول من أصح الأقوال أو أصح الأقوال، وفيه تفصيل مر معنا في مسألة الانفكاك وعدمه، مر معنا سابقًا.

القول الثالث: قال رحمه الله تعالى: [وقيل في العبادات لا في المعاملات] يعني أن النهي يقتضي الفساد في العبادات ولا يقتضي الفساد في المعاملات، وعليه ففي الأمثلة التي مرت معنا فالصلاة

في الدار المغصوبة فاسدة لا تصح لأنها عبادة، كذلك الصلاة في ثوب الحرير والوضوء بالماء المغصوب، لكن البيع وقت النداء الثاني يوم الجمعة يصح قالوا لأنه من المعاملات وليس من العبادات، وقال هذا لأن فساد المعاملات بالنهي يضر بالناس فراعى الشرع مصلحتهم بتصحيح هذه المعاملات لعدم الإضرار بهم أما في العبادات فلا يضرهم.

والقول الرابع: قال رحمه الله تعالى: [**وحُكي عن جماعة منهم أبو حنيفة يقتضي الصحة**] هذا القول ضعيف وهو أن النهي يقتضي الصحة ولا يقتضي الفساد، ولو قبلنا هذا القول لضاع المقصود من النهي عن الفعل وفيه تناقض، هذا القول ظاهرٌ ضعفُه ولا أدري مدى صحة النقل عن أبي حنيفة رحمه الله.

القول الخامس: قال المؤلف رحمه الله تعالى: [**وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين لا يقتضي فسادًا ولا صحة**] أي أن النهي عن الشيء ليس له علاقة بالفساد أو الصحة، فالنهي هو عبارة عن حكم تكليفي يفيد إما التحريم أو الكراهة أما الفساد والصحة فهذه من الأحكام الوضعية، فإذا جاء الدليل في النهي عن شيء فلا يقتضي الفساد وإنما الفساد يأتي بدليل منفصل، وهذا القول مردود لأن الحكم الوضعي جاء دليلًا على الحكم التكليفي فما من حكم تكليفي إلا ومعه حكم وضعي فمثلًا نهى النبي ﷺ عن الشرط الذي أحل حرامًا أو حرم حلالًا فقال: (المسلمون عند شروطهم إلا شرطًا أحل حرامًا أو شرطًا حرم حلالًا) وقال ﷺ: (كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل) أي فاسد، فالشرط الذي أحل حرامًا أو حرم حلالًا ليس في كتاب الله فهو منهي عنه وهو فاسد فالترابط ظاهر كما ترى في الدليلين، فالمنهي عنه فاسد كما في الدليلين.

ثم قال رحمه الله تعالى: [**فَهَذَا مَا تَقْتَضِيهِ صَرَائِحُ الْأَلْفَاظِ**]

أي أن كل ما تقدم معنا من المباحث؛ من النص والظاهر والمؤول والمجمل والمبين والعام والخاص والمطلق والمقيد والأمر والنهي فإن هذه المباحث مباحث متعلقة بصرائح الألفاظ أي أنها تُستفاد من صريح اللفظ أي من منطوقه فالمعاني والدلالات التي مرت معنا مستفادة من منطوق اللفظ

لا من مفهومه كما سيمر معنا، وعليه فالمعاني تستفاد تارة من المنطوق؛ من منطوق اللفظ، وتارة تستفاد من مفهوم اللفظ كما سيمر معنا.

بعدها سيبدأ المؤلف بالكلام عن المفهوم وهو مبحث مهم جدًا ولكن قبل أن نبدأ بكلام المؤلف أود أن أقدّم بمقدمات تفيدنا جدًا في فهم هذا المبحث وبعض المباحث التي تأتي بعد ذلك، أبدأ بمقدمة أتكلم فيها عن الدلالات وأنواعها ثم مقدمة عن المنطوق والمفهوم فنبدأ بالكلام عن الدلالات وأنواعها: مر معنا أنه من تعريفات أصول الفقه أنه معرفة أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد وقلنا حتى نعرف كيف نستفيد من هذه الأدلة الإجمالية لا بد من أمرين مهمين وهما:

- معرفة دلالات الألفاظ
- ومعرفة شروط وكيفية الاستدلال

وقلنا أن من دلالات الألفاظ: العام والخاص والأمر والنهي وغيرها.....

ومن شروط وكيفية الاستدلال: حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد وغيرها......

وكلامنا هنا من أجل التأصيل للدلالات عند الأصوليين وأهل الكلام وهو تأصيل مهم وسهل إن شاء الله ولا يصح أن لا يمر على طالب العلم هذا الأمر فلا بد له من تعلمه والإلمام به، والدلالات: جمع دلالة، والدلالة لفظ مشتق من: دَلَلَ: وهو إدالة الشيء بأمارة نعلمها، فالدلالة بمعناها اللغوي هي الإرشاد إلى الشيء والإبانة عنه، أي أنه عندنا دالٌّ وهو اللفظ، وعندنا مدلول عليه وهو المعنى المقصود، وعندنا العلاقة بينهما وهي الدلالة، العلاقة بينهما أي بين اللفظ وبين المعنى المقصود فهي الدلالة، والمقصود معنا هنا هي الدلالة التي يُفهم منها المعنى عند إطلاق اللفظ وقالوا: هي التي تدل على المعنى الذي يقصده المتكلم، أو المعنى الذي يعنيه المتكلم بلفظه، فالألفاظ تُطلَق على أشياء لتميزها عن غيرها، إذًا عندنا لفظ وهو دالّ وعندنا معنى مقصود وهو المدلول عليه والعلاقة بينهما هي الدلالة، والدلالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- دلالة مطابقة
- ودلالة تضمن
- ودلالة التزام

أما دلالة المطابقة فهي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وُضع له، قلنا: على تمام المعنى، وقال البعض: هي دلالة اللفظ على الحقيقة والمعنى المقصود، وقال البعض: هي دلالة اللفظ على تمام معناه، وهذه التعريفات قريبة من بعضها البعض، وسُمّيت بالمطابقة -دلالة المطابقة- لمطابقة اللفظ للمعنى المقصود وموافقته له بتمامه، قال الزركشي في "البحر المحيط": (المراد من تطابق اللفظ والمعنى هو عدم زيادة اللفظ عن المعنى أو قصوره عنه) انتهى كلامه، يعني أن اللفظ يدل على معنى الشيء المقصود بتمامه فلا يدخل فيه -أي في اللفظ- فلا يدخل فيه معنى إضافي لشيء آخر ولا ينقص اللفظ عن ذلك المعنى بأن يدل على جزء من المعنى المقصود فيكون فيه نوع قصور فلا يدل على بعض المعنى المقصود، وهذا معنى قولهم: دلالة اللفظ على تمام المعنى، ومثّلوا لذلك بدلالة لفظ البيت: يدل على كل مكوناته؛ أي كل مكونات هذا البيت، لفظ البيت يدل على كل مكوناته؛ على مجموع الجدران والسقف والأبواب والنوافذ وغير ذلك من مكوناته، فإذا سمعنا لفظ البيت يذهب الفهم إلى هذه جميعها ولا يذهب إلى الأبواب فقط أو إلى الجدران فقط، فهذا معنى دلالة المطابقة: أن اللفظ هذا دل على المعنى بتمامه؛ بكل مكوناته، وكذلك مثّلوا لها بدلالة لفظ الرجل على الإنسان الذكر، وفي حق الله تعالى دلالة المطابقة يُفهَم منها مثلًا أن اسمه "الخالق" ينطبق على ذات الله تعالى المتصفة بصفة الخلق، وينطبق على صفة الخلق، والمطابقة هنا تعني أنك إذا سمعت لفظ "الخالق" لا ينصرف ذهنك إلى غير الله بل ينصرف إلى ذات الله فقط، طبعًا هذا لمن كان ذو فطرة سليمة، وكذلك لا ينصرف ذهنك إلى صفة أخرى من صفات الله عز وجل كصفة الرزق والعلو وغيرهما، فصفة الخلق تدل على غير ما تدل عليه صفة الرزق وتدل على غير ما تدل عليه صفة العلو، إذًا لفظ "الخالق" يدل بالمطابقة على ذات الله تعالى وعلى صفة الخلق، وهذا لا بد أن يكون قد مر معكم في دروس العقيدة وهنا يظهر لك أهمية مثل هذا التأصيل وهذا الفهم الصحيح للعقيدة وفيه الرد على أصحاب الشبهات والمتكلمين، هذا

بالإضافة إلى فهم معاني النصوص من أجل الاستنباط الصحيح للأحكام الشرعية كما مر معنا وكما سيمر معنا بإذن الله تعالى عندما نتكلم عن المنطوق والمفهوم لاحقًا، فهذا أمر مهم إذا فهمناه تعلمنا التأصيل الصحيح وتعلمنا الرد على أصحاب الشبهات وميزنا بين الحق والباطل، فدلالة المطابقة كما مرت معنا هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي وُضع له.

والنوع الثاني من أنواع الدلالة هي دلالة التضمن، وهي: دلالة اللفظ على جزء المعنى الذي وضع له، وقالوا: دلالة اللفظ على بعض المعنى المقصود من المتكلم، وكما ترى هي قريبة أيضًا هذه التعريفات، وسميت دلالة التضمن لكون الجزء ضمن المعنى التام، فهو بعضه؛ بعض المعنى، فتَضَمَّنَه وتَضَمَّنَ غيرَه معه، فالجزء داخل ضمن الكل، لهذا يقول المتكلمون وبعض العلماء: دلالة المطابقة تشمل عموم ما دل عليه اللفظ ودلالة التضمن موضوعة لخصوصه أي لجزء منه، واللفظ الواحد يدل على تمام المعنى مطابقة وفي ذات الوقت يدل على الجزء تضمّنًا، كيف؟ مثلًا: لفظ البيت: لفظ البيت كما مر معنا يدل على كامل البيت بالمطابقة يعني يشمل كل أجزائه من جدران وأسقف ونوافذ وأبواب وغيرها كما مر معنا وهو يدل على جزء من البيت كذلك كالأسقف فالبيت يدل على السقف تضمنًا فإذا قلنا بيت هذا اللفظ يدل على الأسقف تضمنًا وإن كان يدل على الأسقف وغيرها مطابقةً لكل أجزاء البيت هذا وهذا معنى الذي قلناه بأن اللفظ الواحد يدل على تمام المعنى مطابقةً وفي ذات الوقت يدل على الجزء تضمنًا، إذًا دلالة التضمن هي دلالة الفظ على جزء المعنى الذي وُضع له بينما دلالة المطابقة: على تمام المعنى، هذا الفرق بينهما، مثلًا: لفظ الشجرة يدل على أوراقها تضمنًا، فالشجرة تضمنت الأوراق وتضمنت غيرها كذلك كالفروع والسيقان وإلى ذلك ولكن كما قلنا: لفظ الشجرة يدل على الأوراق تضمنًا وكذلك يدل على كامل أجزائها؛ الأوراق والساق والفروع وكل أجزائها يدل عليها بالمطابقة أي على كل هذه الشجرة يدل عليها بالمطابقة، مثال آخر: الإنسان، إذا فُهم من هذا اللفظ، لفظ الإنسان، إذا فهم من هذا اللفظ أنه الحيوان الناطق تكون الدلالة هنا مطابقة، إذًا لفظ الإنسان يدل على الحيوان الناطق مطابقة ويدل على الحيوان -معنى الحيوان- تضمنًا، واسم الله "الخالق" نحن قلنا أنه يدل على ذات الله وصفة الخلق مطابقةً، يدل على الذات والصفة مطابقةً، ولكنه يدل

على صفة الخلق وحدها تضمنًا وكذلك يد على ذات الله وحدها تضمنًا، فهنا يتبين لنا الفرق بين دلالة المطابقة ودلالة التضمن، اسم الله "الخالق" يدلنا على ذات الله وحدها تضمنًا وعلى صفة الخلق وحدها تضمنًا وهو يدل على ذات الله وصفة الخلق معًا مطابقةً، طيب ماذا يترتب على هذا؟ لماذا نضرب هذه الأمثلة؟ لو قال لك رجل: بعتك بيتي وقبض الثمن فإنك بهذا تمتلك البيت كله؛ جدرانه وأسقفه ونوافذه ولا يحق للبائع أن يمتنع من تسليم الأبواب مثلًا لأن لفظ البيت يدل على الأبواب تضمنًا لأنها جزء من البيت، هذا مثال على ما يترتب على هذه الدلالات، فهذه دلالة التضمن، هي دلالة اللفظ على جزء المعنى الذي وضع له.

طيب حتى لا نطيل في هذا الدرس نكتفي بالكلام عن دلالة المطابقة ودلالة التضمن ونكمل الحديث إن شاء الله في الدرس القادم عن دلالة الالتزام وأنواع دلالة الالتزام قبل أن نبدأ بالمقدمة الثانية المتعلقة بالمنطوق والمفهوم،

فسبحانك اللهم وبحمدك نشهد ألا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الخامس والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الرابع من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الخامس والعشرون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الرابع** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد ابن القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد بدأنا الكلام في الدرس الماضي عن **الدلالات وأنواع الدلالات**، فتكلمنا عن **دلالة المطابقة ودلالة التضمن**، ونكمل اليوم بإذن الله النوع الثالث من أنواع الدلالات.

والنوع الثالث من أنواع الدلالة هو **دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على أمرٍ خارجٍ عن معناه لازمٍ له لا ينفك عنه**، دلالة اللفظ على أمرٍ خارجٍ عن معناه لكنه لازمٌ له، ولا ينفك عنه، وهذا اللزوم هو لزومٌ عقلي؛ بمعنى أنه لابد منه، ويتصوره العقل، أو يتصوره الذهن عند ذكر اللفظ، هو لزومٌ عقليٌ لابد منه يتصوره الذهن عند ذكر اللفظ.

ويمثل العلماء بذلك بلفظ (سقف)؛ فإنه لا يتصور أن يكون سقف من غير أعمدة، لذلك فلفظ (سقف) دل على الأعمدة بدلالة الالتزام، فلا يتصور أن يكون سقفٌ بلا أعمدة فيلزم من ذلك وجود أعمدة.

مثالٌ آخر: لفظ البيت، قلنا إن البيت يدل مطابقةً على كل أجزائه، ويدل تضمناً على جزءٍ منه كالأبواب مثلاً لكن البَنَّاء الذي بنى البيت لا يدخل في معنى البيت فهو أمرٌ خارجٌ عن معنى البيت، فلا يدخل في معناه لا مطابقةً ولا تضمنًا، ولكن لا يتصور البيت من غير بَنَّاءٍ له، فلابد أن يكون من بناه، لذلك كان الدلالة لفظ البيت على البناء دلالة التزام، وهذا معنى قولهم: (**دلالة اللفظ على أمرٍ خارجٍ عن معناه لازمٍ له لا ينفك عنه**).

وكذلك في الأثر عن الأعرابي الذي سُئل: كيف عرفت الله؟

فقال: (**بدلالة البعرة عن البعير، والأثر على المسير**)، أو بما معنى كلامه.

طبعاً إذا صح هذا الأثر (**دلالة البعرة عن البعير، والأثر على المسير**)، فإنه لا يتصور وجود البعرة من غير بعير، فتكون دلالة لفظ البعرة على البعير دلالة التزام، وكذلك الأمر من دلالة الأثر على المسير إنما دل على ذلك دلالة التزام؛ لأنه لا يتصور الأثر بغير مسير.

وفي حق الله تعالى أيضاً نبين يعني مثال ذلك في مسائل العقيدة وهو أمرٌ مهم جداً؛ لأن هذه الدلالات يعني مهمة جداً في الأسماء في مباحث الأسماء والصفات في حق الله تعالى، فالأسماء الحسنى تدل على ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته مطابقةً تدل على الذات والصفات مطابقةً وتدل على ذاته وحدها أو صفاته وحدها تضمناً، ومثلنا بذلك باسم الله الخالق، وهي كذلك تدل على الصفات باللزوم.

مثلًا: اسم الله **الخالق** يدل على صفة العلم بالالتزام، **فإنه لا يتصور أن يخلق بغير علم**، فاسم الخالق دل على صفة الخلق وحدها تضمنًا، ودل على صفة العلم بالالتزام، وكذلك الأمر بدلالته على صفة القدرة، اسم الله الخالق يدل على صفة القدرة بالالتزام لأن العاجز لا يخلق، كما أن الجاهل لا يخلق، ودلالة الالتزام ثلاثة أقسام:

١- دلالة اقتضاءٍ،

٢- ودلالة إيماءٍ،

٣- ودلالة إشارة.

- **أما دلالة الاقتضاء:**

فالاقتضاء لغةً: هي مصدر من اقتضى، بمعنى **الطلب والاستدعاء**، ومعنى الدلالة مر معنا.

وفي الاصطلاح: هي **دلالة اللفظ على معنىً لازمٍ مقصودٍ للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو صحته الشرعية.**

إذاً دلالة اللفظ على معنىً لازمٍ مقصودٍ للمتكلم يتوقف عليه صدق الكلام أو صحته العقلية أو صحته الشرعية.

فقولهم: دلالة اللفظ على معنىً لازم أي هذا المعنى خارجٌ عن اللفظ، المعنى الذي يدل عليه هذا اللفظ هو خارجٌ عن اللفظ، ولكنه لازمٌ له لا ينفك عنه، ولا يتصور إلا به، فهذا المعنى يقتضيه اللفظ، ماذا يعني يقتضيه اللفظ؟ أي يستدعيه ويطلبه حتى يستقيم الكلام، ولابد من تقديره في الكلام حتى يستقيم الكلام.

لذلك عرفه بعض العلماء دلالة الاقتضاء عرفها بعض العلماء: بأنها دلالة اللفظ على أمرٍ لا يستقيم المعنى إلا بتقديره لتوقف الصدق عليه، أو توقف الصحة عليه.

ويقصدون بالصحة الصحة العقلية أو الشرعية التي مر معناها في التعريف السابق، نحن قلنا دلالة اللفظ على معنىً لازم مقصود المتكلم يتوقف عليه ثلاث أمور على هذا المعنى اللازم المقصود المتكلم يتوقف عليه ثلاث أمور: صدق الكلام، أو صحته العقلية أو صحته الشرعية، في المعنى الآخر هنا يقول: إن دلالة اللفظ على أمرٍ لا يستقيم المعنى إلا بتقديره لتوقف: أولاً الصدق عليه، ثانياً الصحة، والصحة نقصد بذلك الصحة العقلية أو الصحة الشرعية، وسيمر معنا، وهذا كله مهمٌ بالنسبة للأصوليين؛ فإنهم إذا جاءتهم النصوص لا بد أن يتبعوا طرقاً عديدة لفهم هذه النصوص واستنباط الأحكام منها الاستنباط الصحيح، ومما يلجئون إليه هو تقدير كلامٍ يقتضيه هذا اللفظ، فبعض الكلام لابد من تقدير محذوف حتى يصح السياق وحتى يستقيم الكلام، ودافع ذلك إنما هو صيانة النصوص الشريعة من اللغو والكذب وغير ذلك مما يتنزه عنه.

إذاً هناك تقديرٌ بالنسبة لدلالة الاقتضاء، هناك تقدير للكلام، وهذا التقدير في الكلام مهم، ولماذا نقدره؟

لتحقيق ثلاث مصالح:

- أولاً: توقف صدق الكلام على هذا التقدير، يعني بدون هذا التقرير يكون هذا الكلام كذبًا.
- ثانيًا: توقف الصحة العقلية لهذا الكلام على هذا التقدير.
- والثالث: توقف صحة الكلام الشرعية على هذا التقدير.

طيب نمثل لذلك، مثال توقف الصدق عليه: قال ﷺ: (إن اللّه وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)، وجاء طبعاً بألفاظ المتقاربة في روايةٍ مختلفة، ومعنى قوله ﷺ: (وضع عن أمتي) أي أسقط.

وظاهر الحديث لو أخذنا اللفظ هكذا على ظاهره من غير أي تقدير ظاهره على أن الأمة أُسقِط عنها الخطأ والنسيان أي لا يقع فيها أي خطأٍ أو نسيان فليسا بموجودين في هذه الأمة وهذا ليس مقصود الكلام، وليس هو الذي يفهمه العرب من هذا الكلام، بل هذا المعنى الظاهر هو مخالفٌ لما عليه الواقع ومخالفٌ لما عليه الواقع من وقوع الخطأ والنسيان في أمته ﷺ هذا أمرٌ معلوم، لذلك كان لابد من تقدير محذوفٍ في هذا الكلام يتوقف صدق الحديث عليه، وهو معنى المؤاخذة أو لفظ المؤاخذة والإثم، فيصير تقدير الكلام: **أن الله وضع عن أمتي المؤاخذة على الخطأ والنسيان**، وبهذا يفهم الكلام ويفهم المقصود منه، وكما قلنا هذا أسلوبٌ من أساليب العرب في الخطاب فليس بأمر مستحدث، فدل هذا اللفظ على هذا المعنى المحذوف اللازم حتى نفهم الكلام وحتى يصدق الحديث ويصدق الكلام عليه، وهو معنى المؤاخذة، فلابد من التقدير هنا.

أما مثال الصحة العقلية أي أنه لابد من تقدير محذوف حتى يصح الكلام عقلًا، المثال السابق لا بد من التقدير المحذوف حتى يصدق الكلام، ولا يكون كذبًا.

المثال هنا لا بد من تقدير المحذوف حتى يصح الكلام عقلًا، ومثلوا لذلك بقوله تعالى: (واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر)، وفي قوله تعالى: (واسأل القرية) قالوا هذا ممتنعٌ عقل سؤال القرية، لذلك قدروا محذوفاً وهو لفظ (أهل القرية) ليصير تقدير الكلام: واسأل أهل القرية، وهذا المثال للتوضيح فقط، وإلا فقد مر معنا أن مثل هذا الأسلوب من أساليب العرب، نحن هنا فقط نضرب المثال للتوضيح، فمر معنا أن لفظ القرية قد يقصد به أحيانا البيوت والطرق والجدران، وتارةً يقصد به يعني أهل القرية أو سكانها تارةً أخرى، والمقصود من اللفظ يعلم من السياق هذا مر معنا كله، لكن الذي نريد، نريد مثال للتوضيح أن تقدير لفظ أهل حتى يصير الكلام صحيحاً عقلًا.

مثال ذلك في قوله تعالى: (واشتعل الرأس شيبًا) قالوا لابد من تقدير لفظ (شعر) حتى يصح الكلام عقلًا، فيصير تقدير الكلام: واشتعل شعر الرأس شيبًا؛ لأن الذي يشيب هو الشعر، فحتى يصح الكلام عقلًا لابد من إضافة أو لابد من تقدير محذوفٍ وهو لفظ (شعر).

وأما مثال الصحة الشرعية فمثلوا لذلك بقوله تعالى: (فمن كان منكم مريضٌ أو على سفرٍ فعدةٌ من أيامٍ أُخر) فظاهر الكلام أن المريض أو المسافر عليه القضاء سواءً صام في رمضان في سفره أو مرضه أو أفطر، ظاهر الكلام (فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعدة من أيام أُخر) أي أنه يصوم أن عليه القضاء سواءً صام أم لا، إذا كان مسافراً أو مريضًا، ولكن ليس هذا المقصود لذلك قدّروا محذوفًا وهو (فأفطر) فيصير تقدير الكلام: (فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فأفطر فعدة من أيام أُخر)، هذا معنى الكلام أو تقدير الكلام.

وكذلك في قوله ﷺ: (كل المسلم على المسلم حرام؛ دمه وماله وعرضه) ظاهر الحديث أن المحرّم هو ذات المسلم ودمه وماله وعرضه، ولكن هذا ليس هو المراد شرعاً؛ لأن الأحكام في الشرع لا تطلق ولا تتعلق بالذوات، إنما تتعلق بأفعال المكلفين، لذلك قدّروا محذوفاً هو الاعتداء، فالاعتداء على دم المسلم وعلى ماله وعرضه هو الحرام.

وقريبٌ من هذا في قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم) المقصود هو تحريم الوطء وليس تحريم ذات الأمهات، إنما تحريم وطئهن.

وكذلك في قوله تعالى: (حرمت عليكم الميتة) المقصود تحريم أكلها، فهنا دل هذا اللفظ على هذا المعنى دلالة اقتضاء أي أن هذا اللفظ يقتضي تقدير هذا المحذوف حتى يصدق الكلام أو يصح عقلاً أو شرعًا.

- **النوع الثاني من أنواع دلالة الالتزام: هي دلالة الإشارة،**

والإشارة مصدرٌ بمعنى الإيماء أشار إليه باليد أي أومأ إليه، والبعض يفرق بين الإشارة والإيماء بأن الإيماء تكون إشارةً خفية، فالإشارة أعم.

وفي الاصطلاح: **هي دلالة اللفظ على لازمٍ مقصودٍ للمتكلم وإن كان غير مقصودٍ في الكلام،** فيكون هذا المعنى لازم المقصود المتكلم لازمٌ بالتبع إلا بالأصل أي أن اللفظ يدل على معنىً ليس مقصودًا في اللفظ في الأصل، ولكنه لازمٌ لهذا المقصود وكونه لازم المقصود هو معنى قولنا أنه لازمٌ بالتبع لا بالأصل.

وبالمثال يتضح المقال: مثاله قال تعالى: (ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا)، وفي آية أخرى قال تعالى: (وفصاله فى عامين)، الآية الأولى: (ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرًا) الحكم المقصود والظاهر من الآية هو بيان حق الوالدين وحق الوالدة لما تعانيه من الآلام في الحمل والفصال ومدتهما أي الحمل والفصال ثلاثون شهرًا، المدة ثلاثون شهرًا، لكن في الآية الأخرى قال تعالى: (وفصاله فى عامين) أي الفصال لوحده عامين، ومقصوده هذه الآية الثانية هو بيان أكثر مدة الفصال وهي أربع وعشرون شهرًا، والذي يلزم من الآيتين أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، كيف وصلنا لهذا؟ في الآية الأولى الحمل والفصال ثلاثون شهر، وفي الثانية الفصال لوحده أربعٌ وعشرون شهرًا، فلزم من ذلك أن أقل الحمل ستة أشهر بدلالة الإشارة، إذاً هذا بدلالة

الإشارة، استفدنا أن أقل مدة الحمل هي ستة أشهر بآية تقول إن الحمل والفصال ثلاثون شهرًا، وآية أخرى تفيد بأن الفصال لوحده أربعة وعشرون شهراً ، أن الفصال لوحده أربعة وعشرون شهرًا، فصار الحمل وحده ستة أشهر في أقل مدته، فهذه استفدناه بدلالة الإشارة، فإنه ليس مقصود اللفظ أن يقول إن أقل مدة الحمل ستة شهور، لا في الآية الأولى ولا في الآية الثانية ولكن بمجموعهما استفدنا هذا، وهذا يترتب عليه أحكام، من ذلك:

- أن من تلد بعد موت زوجها بستة أشهر يعني حملت بعد موت زوجها يعني مباشرة أو قبيل موت زوجها وحملت ستة أشهر ثم ولدت؛ مثل هذه لا تتهم بالزنا.
- أو من تزوج امرأةً ثم ولدت بعد ستة أشهر لا يتهمونها بالزنا؛ لأن أقل مدة الحمل كما استفدنا من هاتين الآيتين بدلالة الإشارة هي ستة أشهر.

- **النوع الثالث: هي دلالة الإيماء** النوع الثالث من أنواع دلالة التزام: دلالة الايماء؛

هي أن يقترن بالحكم وصفٌ لو لم يكن هذا الوصف تعليلاً لهذا الحكم لكان ذكره حشوٌ في الكلام لا فائدة منه، إذاً أن يقترن بالحكم وصف، فعندنا لفظ وبه حكم وهذا الحكم مقترن بوصف وهذا الوصف الذي يفهم من الكلام أنه علةٌ لهذا الحكم؛ لأنه لم لو لم يكن كذلك لكان ذكر هذا الوصف في الكلام حشواً أي لا فائدة منه في الكلام، وحاشا كلام الله عز وجل وكلام نبيه أن يكون حشوًا.

مثلاً قال تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) فالحكم هنا هو قطع يد السارق رتبه الشارع على السرقة، فقد أومئت الآية هنا إلى علة قطع اليد وهي السرقة في قوله (والسارق والسارقة) ولو لم يكن هذا الوصف بالسرقة معتبراً لكان ذكره في الكلام لغواً أو حشوا لا فائدة منه، وحاشا كلام الله من هذا، فإنه إنما وصفهما بالسرقة ليرتب القطع على هذا الوصف، إذًا استفدنا من هذه الآية أن علة القطع هي السرقة، كيف استفدناه؟

استفدناه من دلالة الإيماء، فنكون بهذا قد انتهينا من أنواع الدلالات.

قلنا إن الدلالات حالات أنواع: دلالة مطابقة، ودلالة تضمن، ودلالة التزام.

ودلالة الالتزام تنقسم إلى ثلاثة أقسام: دلالة اقتضاء، ودلالة إشارة، ودلالة إيماء.

إذاً هذه هي المقدمة الأولى، نحن قلنا سنقدم بمقدمتين الأولى نتكلم عن الدلالات وأنواعها، والثانية هي تمهيدٌ بسيط عن المنطوق والمفهوم قبل أن ندخل أو نبدأ بكلام المؤلف رحمه الله تعالى في باب المفهوم.

ولا بد أن نعلم أن دلالة اللفظ على الحكم عند المتكلمين والأصوليين تنقسم إلى قسمين، وهما دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم.

قال الزركشي في البحر المحيط: (اعلم أن الألفاظ ظروفٌ حاملةٌ للمعاني، والمعاني المستفادة منها تارةً تستفاد من جهة النطق والتصريح، وتارةً من جهة التعريض والتلويح).

أما النطق والتصريح بكلام المؤلف فهو المنطوق، وأما التعريض والتلويح فهو المفهوم وهو الذي تفهمه من النص، أما المنطوق أو دلالة المنطوق:

فالمنطوق لغةً: هو الملفوظ، والملفوظ من اللفظ ولغةً اللفظ هو الرمي، لذلك يقال: لفظت الناقة أي رمت ما في فمها.

ومر معنا في الورقات أن اللفظ في الاصطلاح: هو الصوت المشتمل على بعض الحروف.

وعرفه البعض: أنه صوتٌ معتمدٌ على بعض مخارج الحروف.

أما في الاصطلاح فالمنطوق: **هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق**، أي المعنى المستفاد من اللفظ المذكور، والذي يكون في العادة حكماً أو محلاً للحكم يفهم هذا المعنى، أو الحكم المستفاد من اللفظ من غير واسطة أي صراحةً.

قال تعالى: (وأحل الله البيع وحرم الربا) يدل النص هنا بمنطوقه على حكم البيع وهو الحل، وكذلك يدل على حكم الربا وهو الحرمة.

وإذا تكلمنا عن محل الحكم فمحل الحكم هنا البيع نفسه، وكما قلنا الحكم جواز البيع ومحل الحكم أيضاً الحكم الآخر هو الربا نفسه هو محل الحكم وحكم الربا تحريمه، المهم أن الحكم هنا سواءً حكم البيع أو حكم الربا استفدناه من النص صراحةً من غير واسطة.

مثالٌ آخر قال تعالى: (فلا تقل لهما أفٍ) هنا بإمكاننا استخراج الحكم ومحل الحكم صراحةً، محل الحكم هو التأفيف، والحكم هو حرمة التأفيف؛ لأن الله نهى عن ذلك والأصل في النهي أنه للتحريم.

مثالٌ آخر: قال ﷺ: (في سائمة الغنم زكاة) سائمة الغنم: هي الغنم التي ترعى بنفسها من المراعي النابتة من المطر، والحكم هنا نستخرجه أيضاً من النص من غير واسطة صراحةً وهو وجوب الزكاة في الغنم السائمة، فدل عليه اللفظ صراحةً.

وقد مر معنا أن جل المباحث التي درسناها متعلقةٌ بالمنطوق كالنص والظاهر والأمر والنهي والعام والخاص وغيرها، وسيتبين معنى الأمر فأكثر مع الوقت بإذن الله تعالى.

وقسم العلماء المنطوق إلى قسمين:

- القسم الأول: وهو ما لا يحتمل التأويل.
- والقسم الثاني: وهو ما يحتمل التأويل.

أما القسم الأول: وهو ما لا يحتمل التأويل هو الذي نسميه النص، وقد مر معنا في الورقات، وفي شرح الجزء الأول من هذا الكتاب النص، والمقصود من النص وقلنا هو ما لا يحتمل إلا معنىً واحداً، مثال ذلك: زيد.

والثاني القسم الثاني من أقسام المنطوق: هو ما يحتمل التأويل وهو الظاهر وهو ما يحتمل معنيين أو أكثر، وقد مر معنا كذلك بيانه.

مثال ذلك: أسد، تقول رأيت اليوم أسداً، يحتمل أن يكون الحيوان المفترس، ويحتمل أن يكون الرجل الشجاع.

وبعض العلماء يقسم المنطوق إلى المنطوق الصريح والمنطوق غير الصريح، وبعض العلماء عد المنطوق الصريح والغير صريح أقساماً للنص، للنص الذي هو ما لا يحتمل التأويل، فصار المنطوق منقسماً إلى قسمين: نص وظاهر، ثم النص وينقسم إلى قسمين: صريحٍ وغير صريح، وكل هذا كل هذه أمور اصطلاحية.

المهم المنطوق الصريح: هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو التضمن، وقد مر معنا دلالة المطابقة والتضمن في الدرس الماضي، وقلنا إن دلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام المعنى الذي يوضع له، وشرحناها ومثلنا لها بأمثلةٍ عديدة.

وقلنا إن دلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على جزء المعنى الذي وضع له، وشرحناها كذلك، ونحن شرحناها حتى نفهم المقصود من المنطوق والمفهوم، فقلنا إن المنطوق الصريح هو ما وضع اللفظ له فيدل عليه بالمطابقة أو التضمن.

وأما المنطوق غير الصريح: فهو ما لم يوضع اللفظ لها بل يلزم مما وضع له، ما معنى هذا الكلام؟ قلنا هو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم مما وضع له، معنا أنه يدل عليه بدلالة الالتزام اللفظ لم يوضع للحكم، وإنما هو لازمٌ للمعنى الذي وضع له اللفظ، وبالتالي هذا القسم المنطوق غير الصريح ينقسم أيضاً إلى دلالة اقتضاءٍ ودلالة إشارة ودلالة إيماء، وقد مرت معنا قبل قليل كلها وشرحناها، وضربنا عليها الأمثلة، وهذا سبب شرحنا للدلالات؛

أولاً: أنها تفيدنا في الأصول وفي المواضيع الأخرى التي ستمر معنا إن شاء الله تفيد في دراسة الفنون الأخرى، وبهذا نكون قد انتهينا من مقدمة المتعلقة بالمنطوق، وعليه فدلالة المنطوق هي دلالة اللفظ على حكمٍ ذكر في الكلام ونطق به دلالة مطابقةٍ أو تضمنٍ أو التزام، إذاً هي دلالة اللفظ على الحكم ذكر في الكلام مطابقةً أو تضمناً أو التزامًا.

ثم نشرع في كلام المؤلف رحمه الله تعالى في المفهوم، نحن أنهينا الكلام عن دلالة المنطوق، والآن نتكلم عن دلالة المفهوم، فنبدأ بقول المؤلف، حيث قال:

(وأما المستفاد من فحوى الألفاظ وإشاراتها وهو المفهوم فأربعة أضرب:

الأول الاقتضاء: وهو الاضمار الضروري لصدق المتكلم مثل صحيحاً في قوله: لا عمل إلا بنية، أوليوجد الملفوظ به شرعًا مثل (فأفطر) لقوله (فعدة من أيامٍ أُخر) أو عقلًا مثل الوطء في مثل (حرمت عليكم أمهاتكم).

الثاني: الإيماء والاشارة وفحوى الكلام ولحنه، كفهم عليّة السرقة في قوله تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما).

بدأ المؤلف رحمه الله تعالى بالكلام عن المفهوم، والمفهوم لغةً هو يدرك من الكلام ويستفاد منه عن طريق الفهم القريب أو البعيد، ما يدرك من الكلام، ويستفاد منه عن طريق الفهم القريب أو البعيد، وهو اسم مفعولٍ من الفهم وفي الأصل: اسمٌ لكل ما فهم من نطقٍ وغيره يعني هو يتعلق بالنطق وبغير النطق هذا في الأصل.

أما في الاصطلاح: **هو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق**، ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي من غير محل النطق من غير المنطوق ما دل عليه لفظ من غير المنطوق.

وقال الزركشي: (هو بيان حكم المسكوت بدلالة لفظ المنطوق) إذاً مصطلحات جديدة تمر معنا، قال: (بيان حكمٍ مسكوت) أي أنه غير منطوق إنما فهم بدلالة لفظٍ منطوق أي من هذا اللفظ الذي مر معنا نفهم هذا المسكوت عنه، ونحن قلنا في الاصطلاح هوما دل عليه اللفظ لا في محل النطق أي أننا نفهمه من هذا اللفظ لكن ليس من النطق.

وعرفه البعض وقال: هو المعنى المستفاد من اللفظ في غير محل النطق.

وكما ترى هذه التعريفات مؤداها واحد وهي قريبة.

وقولهم: المعنى المستفاد من اللفظ يشمل المنطوق والمفهوم عندما يقول أحدهم ما دل عليه اللفظ، أو المعنى المستفاد من اللفظ مثل هذا يشمل المنطوق والمفهوم، ولكن لما قيدناه بقيد في غير محل النطق أو لا في محل النطق خرج به المنطوق بأنواعه، فبقي عندنا المفهوم، وبهذا يكون هذا التعريف مانعاً جامعًا؛ فهو الحكم يستخرج بطريقٍ غير صريحٍ وغير مأخوذٍ من اللفظ مباشرة، فالمعنى هذا مسكوتٌ عنه يوصل إليه من اللفظ فهماً لا صراحةً، وما سبب تسميته بالمفهوم؟ مع أن مر معنا أن الأصل في المفهوم أو الفهم هو لكل ما فهم من نطقٍ وغيره يعني هو يشمل المنطوق أيضاً فلما يختص هذا القسم بهذا الاسم دون منطوق؟

قالوا: لأنه مفهومٌ مجرد ولا يستند إلى النطق، فلما فهم من غير تصريحٍ اصطلح عليه اصطلح عليه وعبر عليه أنه مفهوم حتى يميز عن المنطوق، إذاً المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في النطق أو المعنى المستفاد من اللفظ في غير محل النطق.

مثالٌ للتوضيح مر معنا قوله تعالى في الوالدين: (فلا تقل لهما أفٍ ولا تنهرهما) قلنا إن الحكم المستخرج من منطوق اللفظ هو تحريم التأفيف، وهذا واضح لأنه من منطوق اللفظ، لكن ماذا عن ضرب الوالدين؟ هل في المنطوق نهيٌ عن ضربهما؟ أما في المنطوق، لا، قلنا لا يظهر، ولكن تحريم ضرب الوالدين يفهم هذا النص أيضًا؛ لأنه إذا كان التأفيف في حقهما حرامًا؛ فتحريم الضرب أو الشتم أولى؛ لأنه ما هي علة تحريم التأثيث؟ هي الإيذاء، والضرب والشتم أولى في الايذاء من التأفيف، فالذي يفهم من هذا النص أيضاً تحريمه الضرب، فلا يصح أن يقال إن التأفيف حرام، أما الضرب فلا، فمباح في حق الوالدين، لا، فيكون هذا النص دليلاً على تحريم ضرب الوالدين بالمفهوم.

وقول المؤلف: (**فأربعة أضرب**) يعني بذلك دلالة الاقتضاء ودلالة الإشارة والإيماء ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، فيلاحظ أن المؤلف رحمه الله تعالى جعل دلالات الاقتضاء والإشارة والإيماء من باب المفهوم أي دلالة الالتزام جعلها من باب المفهوم وهو مسبوق في هذا فإنما جعلنا كذلك تبعاً لعدم الأصول كالغزالي في المستصفى والبيضاوي وابن قدامة وغيرهم، وفي الأمر خلافٌ

بين الأصوليين؛ فإن كثيراً من الأصوليين يعدون دلالة الالتزام بجميع أقسامها وأنواعها من المنطوق كما مر معنا عندما قسموا المنطوق إلى منطوقٍ صريح وغير صريح، فدخلت دلالة التزام بأنواعها تحت المنطوق غير الصريح؛ لأنها لازمةٌ للمعنى الذي وضع له اللفظ، لا تنفك عنه، وهذا هو الراجح، والله تعالى أعلم.

وقوله: (**الأول الاقتضاء وهو الاضمار الضروري بصدق المتكلم**) إلى آخر كلامه، سبق أن بينا دلالة الاقتضاء، وقلنا إنه لابد من تقديم معنىً لثلاثة أمور: إما لتوقف صدق الكلام على هذا التقدير، أو لتوقف الصحة الشرعية لهذا التقدير، أو لتوقف صحة الكلام العقلية على هذا التقدير، لذلك المؤلف ضرب ثلاثة أمثلة للتوضيح لتوضيح هذه الثلاثة أمور:

- المثال الأول هو متعلقٌ بتوقف صحة الكلام على هذا التقدير قال: (**لا عمل إلا بنية**) هذا يبدو أنه ليس بحديث، لكن ضربه مثالًا،

وحتى يصح الكلام هذا الكلام جملة لا عمل إلا بنية حتى يصح هذا الكلام لا بد من تقدير محذوف وقال صحيحًا، مثل صحيحًا فلذلك فالمقدر هو لفظ صحيحًا كما ذكره، فيصير تقدير الكلام: (**لا عمل صحيحًا إلا بنية**) إذًا من غير هذا لكان الكلام كذبًا، لا يقال، هناك أعمال تتم من غير نية هناك أعمال يتصور وجودها من غير نية، فلو قلنا أن معنى أن لا توجد يعني ظاهر المعنى أنه ليس هناك أعمال من غير نية لقلنا هذا الكلام كذب، فلا بد من تقدير (صحيحًا) لا عمل صحيحاً إلا بنية، أي أن الأعمال العبادات هي لا تصح إلا بنية.

- والمثال الثاني قال: تقدير (**فأفطر**) في قوله تعالى: (فعدةٌ من أيامٍ أُخر) والآية في سورة البقرة (فمن كان منكم مريضاً أو على سفرٍ فعدةٌ من أيامٍ أُخر)

وقد بيناها كذلك سابقاً أنه لابد من تقدير لفظة (فأفطر) في الكلام حتى يصح الكلام الشرعي الحكم الشرعي هنا أن عليه القضاء وجوب القضاء الحكم هنا وجوب القضاء فليس الأمر أن من سافر عليه القضاء بمجرد سفره حتى ولو كان صائمًا، وإنما إذا سافر أو كان مريضًا فأفطر عندها يجب عليه القضاء، فلابد من تقدير لفظ (فأفطر) حتى يصح الحكم الشرعي أو يصح الكلام الشرعي.

- والمثال الثالث: تقدير الوطء في قوله تعالى: (حرمت عليكم أمهاتكم)

ولعل الأصح أن يكون التقدير ليس هو الوطء لعل الأصح أن يكون التقدير هو النكاح (حرمت عليكم أمهاتكم) هو قصده رحمه الله تعالى أنه حرمت حرم عليكم وطء أمهاتكم، لكن لعل الأصح أو التقدير هو النكاح لأنه النكاح محرم يعني ولو من غير وطء، القصد في النكاح العقد أنه لا يجوز العقد على الأمهات حتى ولو من غير وطء، ولعل ما يدل على ذلك ما سبقها من الآية (ولا تنكحوا ما نكح آباءكم) الآية، فلعل الأصح أن يكون التقدير هو النكاح وليس الوطء، والله تعالى أعلم، أشار إلى ذلك الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى في شرحه، المهم التقدير الصحيح حرم عليكم نكاح أمهاتكم، والنكاح كما قلنا يشمل العقد والوطء، فلا بد من هذا التقدير؛ لأن العقل يأبى إضافة التحريم إلى الأعيان أو الذوات لا يقال إن الذات هي المحرمة إنما التحريم يضاف إلى أفعال المكلفين.

ومثله في قوله تعالى: (إنما حرم عليكم الميتة) لابد من تقدير الأكل لأن الذي يحرم ليس هو الذات ذات الميتة عقلاً لا يقبل هذا، فلا يضاف التحريم إلى ذات الميتة وإنما الإضافة إلى الفعل المتعلق بها فيكون التقدير: إنما حرم عليكم أكل الميتة أو إنما حرم عليكم الميتة أكلها.

وقول المؤلف: (**والثاني الإيماء والاشارة وفحوى الكلام ولحنه**) إلى آخره،

المؤلف رحمه الله تعالى جعل الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحن الكلام شيئاً واحدًا، وهذا خلافٌ لما عليه كثيرٌ من الأصوليين، ونحن قد بينا قبل دلالة الإيماء ودلالة الإشارة عند كلامنا عن أنواع الدلالات، وسيأتي الكلام عن فحوى الكلام ولحن الكلام عند الكلام عن مفهوم الموافقة والمثال الذي ضربه المؤلف يندرج تحت الكلام عن دلالة الإيماء، وقد سبق الكلام عنه، لذلك لن نكرر شرحه هنا،

ولعلنا نكتفي بهذا القدر في هذا الدرس، ونكمل في الدرس القادم إن شاء الله،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السادس والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الخامس من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس السادس والعشرون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الخامس في هذا المستوى** من برامج المرحلة الثالثة في معهد ابن القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد أنهينا أو بدأنا الكلام عن المفهوم، وذكر المؤلف للمفهوم أربعة أضرب، تكلمنا عن الأول والثاني منها، وقلنا إن الثاني قوله: (**الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه**) يحتاج إلى تفصيل؛ لأن منه ما ينتمي إلى المنطوق ببعض أو حسب بعض تصنيفات المؤلفين.

المهم نبدأ الآن بكلامه رحمه الله تعالى، حيث قال: (**الثالث: التنبيه وهو مفهوم الموافقة بأن يفهم الحكم في المسكوت من المنطوق بسياق الكلام كتحريم الضرب من قوله: (فلا تقل لهما أفٍ).**

قال الخرزي وبعض الشافعية: هو قياسٌ، وقال القاضي وبعض الشافعية: بل من مفهوم اللفظ سبق إلى الفهم مقارنًا، وهو قاطع على القولين).

قلنا: المؤلف عدَّ هذا قسماً ثالثاً من أقسام المفهوم مع أننا بيّنا كما ذكرنا قبل قليل أن القسمين الأولين هما من المنطوق الغير الصريح، وكنا شرحناه أيضاً سابقًا، وعليه يكون الكلام هنا عن أول أقسام المفهوم وهو كما قال: مفهوم الموافقة.

وتعريف المؤلف لمفهوم الموافقة ليس بمانع، هذا التعريف ليس بمانعٍ لأنه يدخل فيه أيضاً القسم الثاني من أقسام المفهوم، هو قال: (**أن يفهم الحكم في المسكوت من المنطوق بسياق الكلام**) هذا لا يكفي؛ لأن كلا نوعي المفهوم سواءً كان مفهوم الموافقة أو مفهوم المخالفة كلاهما يفهمان بسياق الكلام، الحكم في المسكوت عنه يفهمان بسياق الكلام، فلا بد من نوعٍ من التوضيح أو نوع من التفصيل حتى نبين الفرق، لذلك سنفصِّل قليلًا، فهذا المبحث كما بيَّنا سابقًا من المباحث المهمة في أصول الفقه، وهو يمر معنا للمرة الأولى فلعلنا نعطيه نوعًا من الاهتمام والتفصيل قدر الإمكان.

إذاً قلنا المفهوم أو فهمنا من هذا الكلام أن المفهوم ينقسم إلى قسمين:

- مفهوم موافقة،
- ومفهوم مخالفة،

وبدأ كلام المؤلف عن مفهوم الموافقة.

ومفهوم الموافقة عرّفه بعض أهل العلم قالوا: هو دلالة اللفظ على ثبوت حكمٍ للمسكوت عنه موافقٌ للحكم الذي دل عليه المنطوق.

وقالوا: هو ما وافق المسكوت عنه المنطوق في الحكم، تعريفان.

الأول: دلالة اللفظ على ثبوت حكمٍ للمسكوت عنه موافق للحكم الذي دل عليه المنطوق، ما معنى الكلام؟ يتكلم هنا عن ثبوت حكم للمسكوت عنه وحكم دل عليه المنطوق، هذا أمرٌ مهم، الحكم الذي دل عليه المنطوق فهمناه من المنطوق، أما المسكوت عنه قصده من المسكوت عنه

أي الحكم الذي لا تجده في اللفظ في المنطوق اللفظي إنما تفهمه منه فسمَّاه أو يسميه العلماء حكم المسكوت عنه، لذلك سيمر معنا هذا مرارًا.

ومعنى التعريف أن اللفظ بمنطوقه يدل على حكمٍ معين، ومرَّ معنا اللفظ بمنطوق هذا اللفظ يدل على حكمٍ معين، ثم نفهم من هذا اللفظ أيضاً حكماً آخر لم يدل عليه اللفظ بمنطوقه حكماً آخر نفهم منه وهو حكم المسكوت عنه.

إذاً عندنا حكم يفهم منه المنطوق وحكمٌ هو المسكوت عنه يفهم من السياق، هذا الحكم المسكوت عنه إذا وافق حكم المنطوق قالوا هذا مفهوم موافقة، ماذا نعني بالموافقة يعني يوافق أن حكم المسكوت يوافق حكم المنطوق يعني إذا كان حكم المنطوق، الحكم المنطوق المفهوم من اللفظ إذا كان بتحريم شيءٍ وما نفهمه من هذا اللفظ أو من اللفظ تحريم شيءٍ آخر كان عندنا هنا تحريم في المنطوق وتحريم في المسكوت فسمي موافقة أي أن المسكوت عنه وافق حكم المنطوق، وإذا كانت فيه إباحة هذا إباحة، هكذا، فحكم المسكوت عنه يوافق حكم الحكم المستفاد من المنطوق، والحكم المسكوت عنه هو الذي نفهمه من اللفظ لا الذي يدل عليه اللفظ صراحةً لا هو الذي يدل عليه أو الذي نفهمه من اللفظ.

ونحن ضربنا مثالاً مر معنا سابقاً في قوله تعالى: (فلا تقل لهما أفٍ) وهو المثال الذي أشار إليه المؤلف أيضًا قال: أن الضرب يفهم من هذا المثال، قال كتحريم الضرب من قوله: (فلا تقل لهما أفٍ) الحكم المستفاد من المنطوق كما مر معنا هو تحريم التأفيف في حق الوالدين فهو حرام، والحكم المستفاد من مفهوم اللفظ هو تحريم ضرب الوالدين، الحكمان في التحريم، إذاً تحريم التأفيف وتحريم ضرب الوالدين، فيكون المفهوم هنا هو مفهوم موافقة، لماذا؟ لموافقة الحكم المفهوم وهو تحريم الضرب الحكم المستفاد من المنطوق وهو تحريم التأفيف، لهذا سمي مفهوم الموافقة.

وينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين:

- الأول مفهوم موافقة مساوي،
- والقسم الثاني مفهوم موافقة أولوي،

الأول مفهوم موافقة مساوي، وهذا يسميه العلماء (**لحن الخطاب**).

والثاني: مفهوم موافقة أولوي يسميه العلماء (**فحوى الخطاب**).

الآن من هذا التفصيل يظهر لك لماذا في المرة الماضية عندما تكلمنا الثاني الإيماء والإشارة وفحوى الكلام ولحنه، قلنا لابد أن هذا يحتاج إلى تفصيل، وأن هذا فيه نظرًا، فإذا فصلنا أعلم بأن لكل من هذه المصطلحات تعريف معين تختلف عن الأخرى، فليس من الصواب أن نجمعها ونقول إنها شيء واحد، هي ليست شيئاً واحدًا.

إذاً ينقسم مفهوم الموافقة إلى قسمين: مفهوم الموافقة المساوي والمسمى (لحن الخطاب)، ومفهوم الموافق الأولوي والمسمى (فحوى الخطاب).

مفهوم الموافقة المساوي والمسمى (لحن الخطاب)، ونحن نذكر هذا المسميات دائماً لأنها مهمة، لحن الخطاب هي مسميات مهمة وتجدها ترد كثيراً عن العلماء في كتبهم، فلا بد من الإلمام بها، فإذا تكلم أحد العلماء عن لحن الخطاب وعلمت اصطلاحه علمت أنه يتكلم عن الموافقة المساوية.

مفهوم موافق المساوي قالوا: هو ما كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في الحكم، مرة أخرى، عندنا حكمٌ مسكوتٌ عنه وحكمٌ نفهمه من المنطوق أو يؤخذ من صريح اللفظ، فإذا كان المسكوت عنه هذا حكمه مساوياً لحكم المنطوق به في اللفظ سمي هذا مفهوم الموافقة المساوي، أي أنه عندنا حكمان؛ واحد مستفاد من المنطوق، والآخر من المفهوم، وحكم المفهوم موافقٌ لحكم المنطوق يعني كلاهما إما تحريمٌ أو إيجابٌ أو غير ذلك، فإذا كانت درجة التحريم مثلاً في المفهوم مساوية لدرجة التحريم في المنطوق سمي مفهوم موافقة مساوي، وهذا معنى قول العلماء: هو ما كان المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به في الحكم، أي أن المساواة في درجة التحريم.

مثلاً: قال تعالى في سورة النساء: (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) الحكم المستفاد من المنطوق في هذه الآية هو تحريم أكل مال اليتيم، (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا) فالحكم المستفاد من المنطوق تحريم أكل مال اليتيم والحكم المسكوت عنه أي الذي نفهمه من هذا اللفظ قال العلماء من ذلك تحريم إحراق مال اليتيم يعني المنطوق تحريم أكل مال اليتيم، المفهوم مما يفهم من ذلك تحريم إحراق مال اليتيم، فاتفق الحكمان بالتحريم، فهذا مفهوم موافقة، ولكن تساوى الحكمان أيضاً في شدة التحريم، فبالإضافة إلى اتفاقهما في الحكم تساويا أيضاً في شدة التحريم؛ لأن أكل مال اليتيم وإحراقه يشتركان بالإتلاف لمال اليتيم كلاهما يتلف مال اليتيم، ويشتركان في درجة الإتلاف، فليس أو لا يعد أيٌ منهما أولى بالتحريم من الآخر أي الحكمين لا يعد أيٌ من هذين الحكمين أولى بالتحريم من الآخر، فالمفهوم هنا مفهوم الموافقة المساوي وهو ما يسمى لحن الخطاب.

أما النوع الثاني من أنواع مفهوم الموافقة كما قلنا: هو مفهوم الموافقة الأولوي والمسمى فحوى الخطاب، قالوا قال العلماء: هو ما كان المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، هو ما كان المسكوت عنه أي الحكم المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، أي المفهوم من النطق الذي نفهمه من اللفظ يكون أكثر مناسبةً للحكم من المعنى المستفاد من النطق، مرة أخرى، عندنا حكمان أحدهما مستفاد من المنطوق، والآخر من المفهوم، وهما متوافقان في الحكم؛ تحريم وتحريم، إباحة وإباحة، إيجاب وإيجاب، ولنقل مثلاً أنه محرمًا، فإذا كان المفهوم أحق وأولى بالتحريم من الحكم المستفاد من المنطوق هذا المفهوم عندها مفهوم موافقة أولوي.

مثال ذلك مر معنا في قوله تعالى: (فلا تقل لهما أفٍ) قلنا إن المنطوق فيه تحريم التأفيف في حق الوالدين، وقلنا أيضاً قبل قليل أن في هذا أنا نفهم من هذا اللفظ تحريم ضرب الوالدين، وكذلك ممكن نقول أيضاً تحريم شتمهما، فضرب الوالدين وشتمهما أولى بالتحريم من التأفيف في حق الوالدين، لماذا؟ لأنهما أبلغ في الإيذاء من التأفيف، لذلك يكون تحريم ضربهما يفهم أو هو مفهوم

الموافق الأولوي، أي أنه أولى من التأفيف، وهو الذي يشير له العلماء أحياناً بقولهم: فمن باب أولى كذا وكذا، يعني يأتي بالتحريم، أو بالإباحة: أو بأي حكمٍ ثم يقول: ومن باب أولى كذا، أي الذي نفهمه من اللفظ حكماً آخر هو أولى وأنسب للحكم من المنطوق.

ومثالٌ آخر في قول النبي ﷺ عن المسلمين في الحديث قال: (المسلمون تتكافأ دمائهم يسعى بذمتهم أدناهم) يعني تثبت الذمة لأدناهم، هل معنى هذا أن أعلاهم لا تثبت له الذمة؟ لا، إنما ثبوت الذمة لأعلاهم هو من باب أولى.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**قال الخرزي وبعض الشافعية هو قياسٌ، وقال القاضي وبعض الشافعية بل من مفهوم اللفظ سبق إلى الفهم مقارنًا**).

البعض من أهل العلم عدَّ هذا المفهوم مفهوم الموافقة من القياس، وهذا مبحثٌ آخر في كيفية ثبوت حجية هذه الدلالة يعني هنا الكلام في كيفية كيف ثبتت حجية هذه الدلالة الموافقة، هل هي قياس؟ فيكون مقياس جلي أم أنه من اللفظ فتكون دلالته اللفظية هذه اللفظية أن اللفظ يدل عليه أي يدل على هذا الحكم ويفهم منه ويكون مقارناً للكلام هذا الحكم، أي أنه بمجرد الكلام يفهم منه هذا الحكم، فلا يحتاج إلى بحثٍ وتأمل بخلاف القياس.

إذاً القولان الأول يقول إنه قياس هذا مفهوم موافق قياس، والآخر يقول بل هو من اللفظ، وتكون دلالة لفظية، وأن الحكم يفهم من اللفظ ويكون مقارنا للكلام فلا يحتاج إلى بحثٍ وتأملٍ وعلة وأصل وفرع فلا يحتاج إلى هذا كله بخلاف القياس، وهو والله أعلم الصحيح والراجح كما سبق معنا.

فهذا القول أو القول الأول الذين قالوا بأنه قياس قالوا بأن حكم تحريم الضرب مثلاً في الآية التي مرت معنا قبل قليل قيس على تحريم التأفيف بجامع الأذية؛ أي أن الأصل هو التأفيف، **والفرع هو الضرب والعلة الأذية والحكم هو التحريم** وهكذا فقالوا قيس على تحريم التأفيف، وكما قلنا الراجح أنها دلالة اللفظية بأن المفهوم الموافقة ليس من القياس، طبعاً اختلف بعض أهل العلم يعني بعضهم قالوا أتوا بقولٍ ثالثٍ ورابعٍ، البعض قال: أنه دلالة عرفية، وبعضهم قال بل

مجاز، المهم أن الراجح عندنا أن هذا اللفظ أن اللفظ يدل على الحكم بالمفهوم، فالدلالة لفظية وليس قياساً، لهذا نقول أن الآية: (فلا تقل لهما أف) هي دليلٌ على تحريم الضرب، هي ذاتها دليل على تحريم الضرب، ولا نقول بأن تحريم الضرب دليله هو القياس.

وأما قوله رحمه الله تعالى: (**وهو قاطعٌ على القولين**)

أي سواءً إن قلنا إن دلالته لفظية أم أنه قياس فإنه يفيد اليقين لا الظن، بعض أهل العلم على أن دلالة مفهوم الموافقة تكون قطعيةً تارة كما في تحريم الضرب، وتكون ظنيةً تارة أخرى.

ونحن لسنا بحاجة إلى هذه التفصيلات، ومن أرادها ينظر في المطولات من الكتب الأصول لمن أراد التفصيل نظر في حجج العلماء في ذلك وترجيحاتهم.

بقي أن نتكلم عن حجية مفهوم الموافقة، هل هذا حجة؟ مفهوم الموافقة هل هو حجة؟ بمعنى مثلاً أنه هل نخصص به العموم أو نقيد به المطلق أو غير ذلك كما هو الحال بالنسبة لدلالة المنطوق؟

الصحيح أن مفهوم الموافقة حجة وهو حجةٌ بالاتفاق، ونقل هذا الاتفاق عددٌ من العلماء، ولم يعارض في ذلك إلا الظاهرية، وقد شنَّع عليهم ابن تيمية رحمه الله، بل قال إن إنكاره أن إنكار مفهوم الموافقة هو من بدع الظاهرية، وقال رحمه الله تعالى في مخالفة ابن حزم لذلك لأنه أنكره قال عن مخالفته: مكابرة، إذاً هو حجةٌ بالاتفاق، مفهوم الموافق حجةٌ بالاتفاق.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**الرابع: دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفيه عما عداه كخروج المعلوفة بقوله: (في سائمة الغنم زكاة)**).

هنا بدأ المؤلف رحمه الله تعالى بالكلام عن النوع الثاني من أنواع المفهوم: وهو **مفهوم المخالفة**، وقال أيضاً: دليل الخطاب، إذاً صار عندنا لحن الخطاب، وفحوى الخطاب، ودليل الخطاب، لحن الخطاب وفحوى الخطاب هي مفهوم موافقة اللحن هو المساوي والفحوى هو الأولوي، والآن عندنا دليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة كما قلنا في القسم الثاني من أقسام المفهوم.

وعرفه العلماء بقولهم: هو دلالة اللفظ على ثبوت حكمٍ للمسكوت عنه مخالفٍ للحكم الذي دل عليه المنطوق، ثبوت حكم مسكوت عنه مخالف للحكم الذي دل عليه المنطوق.

الزركشي قال: هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت يعني نفس المعنى، والمعنى ما خالف المسكوت عنه المنطوق في الحكم يسمى دليل الخطاب؛ لأن الخطاب دالٌ عليه، قالوا لأن الخطاب دالٌ عليه، فسموه دليل الخطاب اللفظ بمنطوقه يدل على حكمٍ معين، وبمفهومه يدل على حكمٍ لشيءٍ مخالف للحكم الذي دل عليه المنطوق.

مثال: قال ﷺ (في سائمة الغنم زكاة) هذا المثال الذي ضربه المؤلف، المنطوق يدل على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، والغنم السائمة التي ترعى بنفسها من الحشائش التي نمت من الأمطار، إذاً يدل المنطوق على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، هذا اللفظ لكن يدل على أن الغنم المعلوفة لا زكاة فيها، الغنم المعلوفة هي التي يعلفها المالك يشتري لها العلف يوفر لها العلف لتأكل ولا ترى في المراعي التي يعني نمت من الأمطار وغير ذلك.

عندنا نوعان يعني:

- **الغنم السائمة**
- **والغنم المعلوفة،**
- **السائمة التي ترى بنفسها من المراعي والحشايش،**
- **والمعلوفة هي التي يعلفها صاحبها يأتي بالعلف ويشتريه وتأكله لا تأكل بالمراعي.**

إذاً اللفظ بمنطوقه يدل على وجوب الزكاة في الغنم السائمة، ومفهومه يدل على أنه لا زكاة في الغنم المعلوفة، فصار عندنا وجوب الزكاة في الغنم السائمة، ودل عليه المنطوق وعدم وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة دل عليه مفهوم المخالفة، فحكم الزكاة في المعلوفة يخالف حكم الزكاة في السائمة، السائمة وجوب الزكاة، المعلوفة عدم وجوب الزكاة، فنرى هنا أن المخالفة ظاهرة.

وقوله: (**كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفيه عما عداه**)

دلالة تخصيص الشيء بالذكر أي تخصيص المذكور بالحكم في المنطوق كما خصصنا بالذكر في الحديث هنا الزكاة في سائمة الغنم،

(**دلالة تخصيص الشيء بالذكر**) أي الحكم المذكور في هذا اللفظ وهو هنا معنا وجوب الزكاة في سائمة الغنم.

وقوله: (**على نفيه عما عداه**) أي أن الحكم المذكور هذا في المنطوق منفيٌ عما هو في المفهوم مفهوم مخالفة، أو منفي عن المسكوت عنه،

و[**على نفيه**] نحن نفينا وجوب الزكاة في المعلوفة من الغنم فهذا معنى قوله (**كدلالة تخصيص الشيء بالذكر على نفيه عما عداه**).

إذاً لما خصصنا الوجوب في الغنم السائمة دل هذا على نفي وجوب الزكاة عما عدا الغنم السائمة وهي المعلوفة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وهو حجة عند الأكثرين خلافاً لأبي حنيفة وبعض المتكلمين**)

حجية مفهوم مخالفة الاختلاف فيه كبيرٌ ومتشعب، والتفصيل فيه أيضاً قد يستغرق عدة دروس، ولكننا نحاول تلخيص الكلام على شقين الأول بالإجمال والثاني بنوعٍ من التفصيل.

أما إجمالًا: فالراجح هو حجية مفهوم المخالفة، ودليل ذلك عمل الصحابة به.

مثاله حديث ابن مسعود في الصحيحين قال: قال رسول الله ﷺ: (من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار، وقلت أنا -أي ابن مسعود- قال: وقلت أنا: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة)، إذاً قال رسول الله ﷺ: (من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار، وقلت أنا: من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة)،

فابن مسعود رضي الله عنه فهم من قول النبي ﷺ (من مات يشرك بالله شيئاً دخل النار) أن للمسكوت عنه نقيض الحكم المستفاد من المنطوق المسكوت عنه وهو من لا يشرك بالله شيئاً

حكمه دخل الجنة، فهو نقيض الحكم المنطوق عنه وهو دخول النار، فدخول الجنة لمن لم يشرك بالله هذا الحكم المستفاد من هذا اللفظ المفهوم.

وهذا من الأدلة التي ذكرها الزركشي رحمه الله تعالى في (البحر المحيط) في حجية مفهوم المخالفة، وقد أفادني بهذا الشيخ علي الرملي حفظه الله تعالى.

أما من حيث التفصيل فسيظهر لنا عند الكلام عن أقسام مفهوم المخالفة ذلك أنه حتى القائلون في حجية المخالفة اختلفوا في بعض أقسام مفهوم المخالفة هل تعتبر؟ يعني هل هي حجة أم لا؟

فنحن سوف نمر بها، والتفصيل إن شاء الله عند الكلام عن أقسام مفهوم المخالفة.

وإذا تيسر لنا فصلنا في ذلك عند الحاجة وبيّنا الراجح في حجيتها إن شاء الله تعالى.

والمؤلف قال: (**خلافاً لأبي حنيفة وبعض المتكلمين**)

ولهم يعني أي أنهم يعني أنكروا مفهوم المخالفة ولهم في ذلك أدلة، ورد عليها العلماء، ونقل بعض العلماء أن النقل عن أبي حنيفة بأنه لا يقول بمفهوم المخالفة هكذا بإطلاق أنه فيه نظر، فالله تعالى أعلم.

ولعلنا نكتفي بهذا القدر؛ لأن هذا الموضوع المهم وأحب أن طلبة العلم أن الطلبة يأخذونه شيئاً فشيئاً أفضل من إطالة الدرس ثم يعني يتراكم عليهم الفهم والحفظ، فنكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السابع والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس السادس من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس السابع والعشرون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك الدرس **السادس في هذا المستوى** من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وصلنا عند قول المؤلف رحمه الله تعالى:

(**ودرجاته ست: إحداها: (مفهوم الغاية) بـ (إلى) و(حتى)، مثل: (و أتمّوا الصيام إلى الليل)، أنكره بعض منكري المفهوم**).

بدأ المؤلف رحمه الله هنا بذكر أنواع مفهوم المخالفة ورتبها من حيث مراتبها في القوة، وبدأ بمفهوم الغاية، قال: (**إحداها: مفهوم الغاية**).

غاية الشيء هي طرفه ونهايته ويدل على الغاية حرفان في اللغة، حرفان يدل على الغاية: (إلى) و(حتى)، لذلك قال: (**مفهوم الغاية ب(إلى) (وحتى)**)، فيدلان على الغاية، (إلى) و(حتى)، إذا كانتا للجر، أما إذا كانتا للعطف فليست للغاية؛ لأن الحروف لها معانٍ متعددة بتغير المعاني يختلف دورها فهذان الحرفان إلى وحتى إذا كان يفيد الجر فهما يدلان على الغاية.

وفي الاصطلاح قال أهل العلم: **مفهوم الغاية هو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بغايةٍ على نقيض هذا الحكم فيما بعد الغاية،**

دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بغاية أي حكم علق فيه المنطوق الذي علق الحكم فيه بغاية على نقيض هذا الحكم فيما بعد الغاية، هذا الثاني هو المفهوم، أي أن تقييد الحكم المنطوق بغاية، وألفاظه كما قلنا هي: إلى وحتى التي تفيد معناها الغاية، وهذا الحكم المذكور معلقٌ على هذه الغاية، فإذا انتهت الغاية ثبت نقيض هذا الحكم.

قال: من الأمثلة على ذلك، قال المؤلف: (**أتمّوا الصيام إلى الليل**)، وهي في قوله تعالى: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) المنطوق يفيد حكم إباحة الأكل والشرب إذا جاء الليل وحتى طلوع الفجر يباح الأكل حتى طلوع الفجر، المفهوم يدل على تحريم الأكل والشرب وسائر المفطرات، بعد الغاية أي بعد انقضاء الليل بطلوع الفجر.

إذاً (ثم أتموا الصيام إلى الليل) منطوقه يدل على إباحة أو المنطوق يفيد حكم إباحة الأكل والشرب إذا جاء الليل، من المفهوم يحرم الأكل والشرب وسائل المفطرات بعد انتهاء الغاية إلى الليل أي إلى انقضاء الليل، إذا انقضى الليل وطلع الفجر حرم أو يحرم الأكل والشرب وسائر المفطرات.

إذاً عندنا حكم إباحة وتحريم، الإباحة في الليل إذا انقضى الليل وطلع الفجر صار عندنا تحريمًا.

مثالٌ آخر: قال تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) المثال الأول قال: (ثم أتموا الصيام إلى الليل) الأداء التي تدل على الغاية أو الحرف الذي على الغاية هو (إلى).

في المثال الثاني: قال تعالى: (ولا تقربهن حتى يطهرن) هنا الحرف هو (حتى) منطوق هذا اللفظ (ولا تقربون حتى يطهرن) يفيد تحريم مباشرة الزوجة في الحيض، لكن المفهوم يفيد إباحة المباشرة بعد التطهر من الحيض أي بعد بلوغ الغاية، فعندنا حكم تحريم والآخر إباحة فخالف

المفهوم المنطوق، والمنطوق علق على هذه الغاية أن التحريم يكون (حتى يطهرن) فلما انتهت الغاية ثبت عندنا نقيض حكم المنطوق.

وقول المؤلف رحمه الله تعالى: (**أنكره بعض منكري المفهوم**)

كما قلنا عندما تكلمنا في حجية المفهوم في الدرس الماضي، ومنه هذا الخلاف في حجة مفهوم الغاية، البعض أنكره، فأنكره بعض منكري المفهوم أي الذي ينكر المفهوم ككل كالحنفية والمتكلمين كما مر معنا أنكروا مفهوم الغاية، فإنكارهم له مفهوم الغاية هو تبعٌ لإنكار مفهوم المخالفة، طبعاً الجمهور قلنا على حجيته وهو الراجح.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: «(**الثانية: مفهوم الشرط) مثل: (وإن كُنَّ أُولات حملٍ فأنفقوا عليهن)، أنكره قومٌ**».

هذا هو النوع الثاني من أنواع مفهوم المخالفة: مفهوم الشرط.

عرفه العلماء بأنه **دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرطٍ لغويٍ على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الذي انتفى عنه ذلك الشرط.**

في كل التعريفات التي ستمر معنا ستجد أن هناك حكماً من المنطوق وحكم المسكوت، ثم تجد أن لفهم التعريف نفهم العلاقة أو على ماذا علق الحكم المنطوق، هنا دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرطٍ لغوي،

إذاً في النوع الأول التعليق كان بغاية، هنا دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بشرط لغوي على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الذي انتفى عنه هذا الشرط، أي أن اللفظ بمنطوقه يدل على حكمٍ معلقٍ بشرطٍ لغوي، فإذا انتفى هذا الشرط اللغوي فإنه يدل على ثبوت حكمٍ آخر وهو حكم المسكوت عنه ويكون هذا الحكم مخالفٌ للحكم الذي دل عليه المنطوق، طبعاً الشرط الذي يتكلم عنه هنا هو الشرط اللغوي كما يعني ذكرنا، وهو الذي يدخل عليه أدوات الشرط مثل (إن) (إذا) أو ما يقوم مقامهما.

إذاً الشرط الذي يتكلم عنه هو الشرط اللغوي الذي يدخل عليه أدوات الشرط مثل (إن) و(إذا) وما يقوم مقامهما.

مثال قال المؤلف: (وإن كُنَّ أُولات حملٍ فأنفقوا عليهن)

منطوق هذه الآية يدل على وجوب النفقة على المرأة البائن بشرط أن تكون حاملاً، المرأة البائن هي المطلقة البائن، فهنا يجب النفقة على المرأة البائن بشرط أن تكون حاملًا، مفهوم المخالفة يدل على عدم وجوب النفقة للمطلق البائن إذا انتفى هذا الشرط أي الحمل، فإذا كانت حاملًا وجبت النفقة وإذا لم تكن حاملًا أي انتفى هذا الشرط فلا تجب النفقة، وهذا كله مفهومٌ من هذه الآية، (وإن كُنَّ أُولات حملٍ فأنفقوا عليهن)، أي أنه لو قلنا إنه لا تجب على الرجل أو النفقة للمطلقة البائن ما دليلها نقول هذه الآية لما؟ لأن الحكم هنا علق على هذا الشرط؛ وهو أن تكون حاملًا، وهذه المرأة البائنة لم تكن حاملة فلا تثبت النفقة هنا فلا تجب النفقة، وهذا المفهوم كذلك أنكره البعض، ورد عليهم والراجح والله أعلم أنه حجة، ولا أريد أن أدخل في كلام حجج المخالفين والردود عليهم لأنها بهذا سيطول الشرح، وكما قلنا تجدونه في المطولات من كتب الأصول إن شاء الله تعالى.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: «**الثالثة: (مفهوم التخصيص) وهو أن تذكر الصفة عقيب الاسم العام في معرض الإثبات والبيان كقوله: (في سائمة الغَنَمِ زكاة) وهو حجة، ومثله أن يثبت الحكم في أحد فينتفي في الآخر مثل (الأيم أحق بنفسها)**»

أي أن ترد عندنا صفة بعد لفظٍ عام فيدل هذا على أن ما لم يتصف بهذه الصفة من أفراد العام ينتفي عنه هذا الحكم، إذاً عندي حكم وعندي صفة ترد بعد هذا اللفظ العام، فالحكم هذا إذاً لمن يتصل بهذا النص، فإذا انتفى انتفت هذه الصفة عن بعض أفراد العام انتفى عنه هذا الحكم فيكون هذا هو المفهوم نفي هذا الحكم بانتفاء الصفة، فالتعليق هنا على هذه الصفة، مَثّل له بقوله: (في سائمة الغنم الزكاة) واللفظ العام هنا هو الغنم.

والمثال الذي أتى به المؤلف يعني فيه نظر، ولعل الأولى أن يقول: (في الغنم السائمة زكاة) فهو قال هنا في كلامه أنه أن تذكر الصفة عقيب الاسم العام، فلعل الأولى أن يقول: (في الغنم السائمة الزكاة) حتى تأتي صفة (السائمة) بعد اللفظ العام (الغنم)، فلعل هذا أولى، والذي يفهم منه أنه ما ليس بسائمة (المعلوفة) ليس فيها زكاة.

وهذا النوع ذكره المؤلف تبعًا لبعض العلماء بأن أفردوه هكذا كنوع مستقل، وإلا فإن العلماء يعدونه من أقسام مفهوم الصفة الذي سيمر معنا، لكن المؤلف هنا أفرده في الكلام وسنأتي للكلام على مفهوم الصفة.

قال المؤلف رحمه الله: «**ومثله أن يثبت الحكم في أحد فينتفي في الآخر مثل (الأيم أحق بنفسها)**».

هذا النوع يسميه العلماء مفهوم التقسيم؛ وهو أن يذكر قسمين ثم يذكر حكم أحد القسمين، فيدل هذا على انتفاء الحكم عن القسم الآخر، إذاً عندنا مفهوم التقسيم أي يذكر قسمين ثم يذكر حكم أحد القسمين فيدل هذا على انتفاء الحكم عن القسم الآخر.

مثال: قال ﷺ مثل: (الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها) هنا قسم النبي ﷺ النساء إلى قسمين: الأيم، ويقصد بذلك الثيب التي سبق لها أن تزوجت، الأيم والبكر، وخص كل واحدةٍ منهما بحكمٍ كما هو منطوق الحديث، فدل هذا بمفهوم المخالفة على انتفاء حكم كل واحدةٍ منهما عن الأخرى، أي أن حكم البكر ينتفي عن حكم الأيم، وحكم الأيم ينتفي عن حكم البكر، هذا بالمفهوم، بمفهوم المخالفة، أي أن تخصيص كل منهما بحكمٍ دل على انتفائه عن الآخر، طبعاً هذا القسم أيضاً يعده بعض الأصوليين من مفهوم الصفة كذلك من مفهوم الصفة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: «**الرابعة: (مفهوم الصفة) وهو تخصيصه ببعض الأوصاف التي تطرأ وتزول مثل: (الثيب أحق بنفسها)، وبه قال جُلُّ أصحاب الشافعي، واختار التميمي أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين**».

مفهوم الصفة: هو دلالة اللفظ المقيد بصفةٍ على ثبوت نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي انتفت عنه تلك الصفة، الآن هذا يوضح التخصيص والتقسيم الذي مر معنا، هو دلالة اللفظ المقيد بصفةٍ على ثبوت نقيض الحكم نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي انتفت عنه تلك الصفة، أي أن يكون الحكم المذكور متعلقٌ بوصفٍ معين بوصفٍ من الأوصاف، فإذا انتفى هذا الوصف ينتفي الحكم، إذاً ينتفي الحكم عما ينتفي عنه ذلك الوصف.

مثاله مر معنا: قال: (في سائمة الغنم الزكاة) وصف الغنم التي تجب فيها الزكاة السوم، فإذا انتفت صفة السوم عنها لم تجب فيها الزكاة، وعليه فالغنم المعلوفة لا زكاة فيها، انتفت عنها صفة السوم، لأنها تعلف.

وكذلك مثال المؤلف: (**الثيب أحق بنفسها**) فإن المفهوم هنا إذا انتفت صفة الثيوبة عنها فلا أحقية لها بنفسها، وتحت مفهوم الصفة يندرج عددٌ من مفاهيم المخالفة، وعليه فالصفة المقصودة هنا ليست في المعنى النحوي، بل الأعم منه يشمل بذلك الحال والظرف والعلة وغيرها.

وعليه أنواع المفهوم التي تندرج تحت مفهوم الصفة هي مفهوم الحال ومفهوم العلة ومفهوم المكان ومفهوم الزمان، ومر معنا مفهوم التقسيم والتخصيص.

أما مفهوم الحال: فهو دلالة اللفظ المقيد بحالٍ على ثبوت نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي عدمت فيه تلك الحال، لاحظ التعريفات كما قلنا متقاربة الذي يختلف هو ما يعلق عليه حكم صفةً أو حالاً أو علةً أو شرطاً أو غايةً إلى غير ذلك، فالذي يفهم التعريف ويحفظه يستطيع بذلك حفظ تعريفات مفاهيم المخالفة كلها.

إذاً قال: **هو دلالة اللفظ المقيد بحال على ثبوت نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي عدمت عنه أو الذي عدمت فيه تلك الحالة**، أي أن الحكم المذكور قيد بحال، فإذا عدم الحال عن المسكوت عنه انتفى عنه الحكم هذا.

قال تعالى: (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) -أنتم عاكفون في المساجد- هذه جملة حالية منطوق الآية يدل على تحريم مباشرة الزوجات في الاعتكاف، (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد) وعليه فمفهوم المخالفة يدل على نقيض هذا الحكم وهي الإباحة في حالة عدم الاعتكاف، هذا هو مفهوم الحال.

ومفهوم العلة: هو دلالة اللفظ المقيد بعلةٍ على ثبوت نقيض حكمه للمسكوت عنه الذي انتفت عنه تلك العلة، والعلة هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم، مر معنا تعريفها وسيمر كذلك في مبحث القياس وسيمر في ذلك تفصيلٌ مفيدٌ إن شاء الله.

العلة: هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب للحكم.

مثاله: قالوا حرمت الخمرة لإسكارها، فالمنطق يدل على تحريم شرب المسكر العلة الإسكار، فدل المنطوق على تحريم شرب المسكر، والمفهوم دل على إباحة غير المسكر، هذا المفهوم هو مفهوم المخالفة، ومفهوم العلة الذي هو من أنواع مفهوم الصفة.

النوع الثالث من أنواع مفهوم الصفة: **مفهوم الزمان**، قالوا: **هو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بزمانٍ معينٍ على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الذي انتفى عنه ذلك الزمان.**

قال تعالى: (الحج أشهرٌ معلومات) المنطوق على وجوب الحج في أشهر الحج، المفهوم على عدم صحة الحج في غير هذه الأشهر، فالزمان هي أشهر الحج.

كذلك في قوله تعالى: (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة) الزمان يوم الجمعة، فإذا فات الوقت لا تصح صلاة الجمعة، إذا فات وقتها زمانها المحدد لها شرعًا فهذا هو مفهوم الزمان.

ومفهوم المكان قالوا: هو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بمكانٍ معينٍ على ثبوت نقيض هذا الحكم المسكوت عنه الذي انتفى عنه ذلك.

قال تعالى: (فاذكروا الله عن المشعر الحرام) المنطوق على توكيد الذكر عند المشعر الحرام، المفهوم أن الذكر عند غير المشعر الحرام لا يحصل به المطلوب، فمفهوم المخالفة على أن الذكر عند غير المشعر الحرام لا يحصل فيه المطلوب، بينما المنطوق يدل على التوكيد على الذكر عند المشعر الحرام.

وقول المؤلف: (**وبه قال جُلُّ أصحاب الشافعي، واختار التميمي أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين**).

قوله: (**وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين**) فيه نظر كما قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى، القول بحجيته هو قول الإمام مالك والشافعي والإمام أحمد وأكثر أصحابهم كما في الروضة، ولكن اختلف في هذا المفهوم وتعدت المذاهب فيه؛ فمنهم من رأى حجيته بإطلاق، ومنهم من نفى حجيته بإطلاق، ومنهم من نفى حجيته إذا وقع إجابةً لسؤال، وما إلى ذلك من مذاهب، وكما قلنا فالراجح حجيته.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: «**الخامسة: (مفهوم العدد) وهو تخصيصه بنوعٍ من العدد مثل: (لا تُحَرِّم المصَّة والمصَّتان)، وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية خلافاً لأبي حنيفة وجل أصحاب الشافعي**».

مفهوم العدد هذا هو النوع الخامس بحسب قول الكلام المؤلف.

مفهومٌ العدد: هو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بعددٍ ثبوت نقيض هذا الحكم في غير ذلك العدد،

مرة أخرى التعريفات كما قلنا متشابهة، من حفظها من حفظ التعريف علم كيف أو فهم المقصود.

مفهوم العدد: هو دلالة اللفظ الذي علق الحكم فيه بعددٍ على ثبوت نقيض هذا الحكم في غير ذلك العدد، ومثل هذا المفهوم أغلب ما يكون في الكفارات والفرائض والعقوبات، قال: (والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة) مفهومها مفهوم المخالفة ومفهومٌ العدد أنه لا يجوز أن يجلدوهم أكثر أو أقل من ثمانين جلدة، لا يجوز أن يجلدوهم أكثر هو أقل من ثمانين جلدة، والذي يجوز أن يجلدوهم ثمانين جلدة، والذي لا يجوز أن يجلدوهم أكثر أو أقل من ذلك.

وقوله المؤلف: «**مثل: (لا تُحَرِّم المصَّة ولا المصَّتان)**»

أي في الرضاع، مفهومه أن الثلاث رضعات يحرمن، منطوقه لا تحرموا الرضعة والرضعتان، المصة والمصتان، يعني إذا رضع الطفل من أمٍ أو من امرأةٍ غير أمه مرة أو مرتان لا تحرمن، أي لا تصبح أمه في رضاع، أما الثلاث رضاعات التي تزيد على الثنتين يحرمن أي تصير المرضعة أماً في الرضاعة وأولادها إخوته في الرضاع.

وهذا المثال فيه نظر، لورود الدليل في صحيح مسلم أن الذي يحرم هو الخمس رضعات، فلعل هذا النص لا مفهوم له؛ لمعارضة هذا الدليل المنطوق، المهم سنأتي بالتفصيل يعني شروط المفهوم، ما معنى قولنا: أن هذا النص لا مفهوم له، وأن السبب لذلك معارضةً دليل المنطوق لذلك.

وقوله: (**وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية خلافاً لأبي حنيفة وجل أصحاب الشافعي**)

نقل الخلاف بين العلماء في حجية هذا النوع من أنواع مفهوم المخالفة، وكذلك اختلفوا فيه على عدة مذاهب والراجح حجيته، والله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف: «**السادسة: (مفهوم اللقب) وهو أن يخص اسماً بحكم، و أنكره الأكثرون، وهو الصحيح لمنع جريان الربا في غير الأنواع الستة**».

هذا النوع السادس من المفاهيم **مفهوم اللقب: وهو تقييد الحكم بالاسم تقييد الحكم يدل على نفيه عما عداه**، تقييد الحكم بالاسم يدل على نفسه عما عداه، هذا هو مقصود المقصود باللقب هو الاسم الجامد سواءً كان اسم جنسٍ أو عَلمٍ أو لقباً أو كنية، وأغلب العلماء على عدم حجية هذا النوع، وهو الصواب كما قال المؤلف رحمه الله تعالى.

مثلاً (**محمدٌ رسول الله**) مفهوم المخالفة هنا لو أخذنا به أنه ليس هناك رسولٌ سواه سوى النبي ﷺ لا نوح ولا إبراهيم ولا غيره، وهذا المفهوم كفر، ومثل هذا المفهوم ليس بحجة عند العلماء لكونه أيضاً يسد باب القياس، فهو يثبت بذلك الحكم للقب فلا يعتد به لغيره مما يوافقه في العلة، مثل هذا المفهوم يغلق باب القياس أو يسد باب القياس.

وقول المؤلف: (**لمنع جريان الربا في غير الأنواع الستة**)

أي منع القياس في غير الأصناف الستة على الأصناف الستة في الربا عندنا أصناف الستة في الربا ذكرها ذكرت في الحديث المعروف: (الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كانت يدًا بيد) أي هذه الأصناف الستة: الذهب، الفضة، البر، الشعير، التمر، الملح، لو قلنا بمفهوم اللقب لحصرنا الربويات هذه بهذه الأصناف الستة فقط، ولم نقس على بعضها مثل الأرز والذرة هذه قاسوها عليها، وهذا معنى قول المؤلف: (**لمنع جريان الربا في غير الأنواع الستة**) والمؤلف اكتفى بذكر هذه الأنواع لمفهوم المخالفة، ولعلنا نذكر بعض الأنواع الأخرى التي لم يذكرها المؤلف على سبيل السرعة لأن طالب العلم سيجدها في كتب الأصول، والأصل الإلمام بها، ولكن سنرجي الكلام عنها إلى الدرس القادم إن شاء الله، لذلك نكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثامن والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس السابع من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثامن والعشرون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس السابع** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وفي الدرس الماضي كنا قد أنهينا الكلام عن **أنواع مفهوم المخالفة** التي ذكرها المؤلف رحمه الله تعالى في كتابه قواعد الأصول ومعاقل الفصول، وقلنا: إن هناك أنواعٌ أخرى لم يذكرها المؤلف وأرجأنا الكلام عنها لهذا الدرس، ونحن كما قلنا نذكرها لأنها ستمر مع طالب العلم في كتب الأصول، ولابد من فهمها والإلمام بها؛ من ذلك: (مفهوم تقديم المعمول)، تقديم المعمول يفيد الحصر.

والمعمول في النحو: هو ما يتغير آخره برفعٍ أو نصبٍ أو جرٍ أو جزمٍ بتأثير العامل فيه، في النحو المعمول يتغير آخره، ومر معنا هذا لا بد وأنه مر معنا في الآجرومية أو المتممة أو يعني وفي قطر الندى في دروس الشيخ أبي حذيفة، فهو ما يتغير آخره برفع أو نصب أو جر أو جزم بتأثير العامل،

عندنا معمول وعندنا عامل، العامل يؤثره في المعمول، من ذلك المفعول به المعمول منه المفعول به.

وقال: (تقديم المعمول يفيد الحصر)

أي تقديمه المعمول في الذكر على العامل، عندنا العامل وعندنا المعمول، تقديم المعمول في الذكر على العامل يفيد الحصر، العامل هو الذي أثّر في المعمول وأدى إلى يعني تغيير آخره برفعٍ أو نصب أو جر أو جزم.

مثال ذلك: قال تعالى: (إياك نعبد) أصلها: نعبدك، فتقدم المعمول (إياك) على العامل فأفاد الحصر، قدم المعمول (إياك) ليفيد الحصر.

والحصر نقصد فيه إثبات الحكم في المذكور ونفيه عما سواه، إثبات الحكم في المذكور ونفي هذا الحكم عما سواه، المنطوق في هذه الآية يدل على عبادتنا لله سبحانه وتعالى، لكن المفهوم يعني تقديم المعمول (إياك) المفهوم يفيد نفي العبادة عن غير الله سبحانه وتعالى، نفي العبادة لغير الله سبحانه وتعالى، لهذا قدّموا يعني قدم المعمول (إياك نعبد) فحصرت العبادة لله عز وجل دون غيره.

قالوا كذلك من الأمثلة على ذلك: قالوا (العالم زيدٌ) في المنطوق هنا العالم زيد يثبت أن هناك علم للزيد، لكن لما قدّموا المعمول على زيد نفوا بذلك قصد بذلك مفهوم مخالفة نفيه عما سواها أن العلم لزيد لا لغيره.

كذلك في قوله تعالى: (لإلى الله تحشرون) يعني التقدير تحشرون إلى الله، لكن قدم المعمول حتى ننفي الحشر لغيره أو حتى يُنفى الحشر لغيره، هذا بمفهوم المخالفة.

كذلك في قوله تعالى: (وهم بأمره يعملون)، (بل إياه تدعون) وما إلى ذلك قدم المعمول على العامل ليفيد الحصر، هذا الحصر يفهم بمفهوم المخالفة وهو مفهوم تقديم المعمول.

نوعٌ آخر من أنواع المفهوم مفهوم مخالفة: **مفهوم الحصر** بـ (إنما)، لأن (إنما) تفيد الحصر على الصحيح (إنما إلهكم الله) منطوقه أن الله إلهنا، لكن المفهوم: إن غير الله ليس بإله، المقصود بذلك إله بحق، فإنما تفيد الحصر، فهذا المفهوم من أنواع مفاهيم المخالفة.

نوعٌ آخر: مفهوم الاستثناء من النفي، يدل على ثبوت ضد الحكم السابق للمستثنى منه للمستثنى، في عندنا مستثنى منه ومستثنى، مفهوم الاستثناء من النفي يفيد ثبوت ضد الحكم السابق المستثنى منه للمستثنى.

مثال: (ليس له عليَّ إلا درهمًا)، منطوقه نفي غير الدرهم، لكن المفهوم هو إثبات الدرهم على المقر بالكلام، يعني إثبات هذا الدرهم عليه، وهذا معنى قولهم: الاستثناء من النفي إثبات، فهو يثبت خلاف أو ضد الحكم السابق المستثنى منه (ليس له عليَّ إلا درهما)، (لا عالم في البلد إلا زيدٌ)، كذلك (لا عالم في البلد إلا زيدٌ).

نوعٌ آخر مفهوم ضمير الفصل: هو الضمير الذي يأتي بين المبتدأ والخبر، يفصل بين المبتدأ والخبر، لهذا سمي ضمير الفصل، وكذلك هو مما يفيد الحصر، (زيدٌ هو العالم) المنطوق إثبات علمٍ لزيد، المفهوم نفيه عما سواه، (إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) كذلك، فهذا هو مفهوم ضمير الفصل.

ثم عندنا أيضاً مبحثٌ آخر لم يذكره المؤلف أود أيضاً أن أذكره وهو **شروط وموانع العمل بمفهوم المخالفة**، هو أمرٌ مهم، وضع العلماء عدداً من الشروط والضوابط الواجب توفرها للعمل بمفهوم المخالفة، وذلك حتى لا يتوسع به حتى لا يدخل في هذا المفهوم ما ليس منه، وبعض أهل العلم يقول: **أن كل هذه الشروط والموانع التي ستمر معنا تندرج تحت ضابطٍ واحد وهو ألا يظهر التخصيص أو أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدةٌ غير تخصيصه بالحكم ونفيه عن غيره**، أي أننا عندنا النص المنطوق فيه حكم معين، وذكر هذا النص حتى يثبت الحكم

المنطوق وينفي هذا الحكم عن المسكوت، عندها نعمل بالمفهوم، لا يظهر بتخصيص المنطوق بالذكر الفائدة غير تخصيص الحكم،

يعني:

- إذا ذكر إذا ظهر في اللفظ فائدة أخرى غير التخصيص الحكم نتوقف هنا على الحكم المنطوق بالمفهوم،
- أما إذا ليس هناك فائدة غير أنه يتخصص لهذا الحكم ذكرناه حتى نخصص بهذا الحكم فينفى عن غيره،

المهم سوف يظهر معنا التفصيل أكثر في المثال ما مر معنا (في سائمة الغنم زكاة) جاء هذا اللفظ ليثبت وجوب الزكاة في سائمة الغنم وينفيه عما سواه، فلهذا استطعنا عملنا بمفهوم المخالفة ليس هناك فائدة أخرى غير أننا نظهر هذا الحكم وتخصيص الحكم (في سائمة الغنم زكاة) فجاء ليثبت وجوب الزكاة في سائمة الغنم وينفيه عما سواه فانتفى الحكم عن الغنم المعلوفة كما مر معنا، وهذه الفائدة هي تخصيص الحكم بالسائمة ونفيه عن غيرها، لذلك نعمل بمفهوم المخالفة هي الفائدة الوحيدة من هذا النفي وتخصيص الحكم بالسائمة وليس هناك أخرى لأنه إذا تبين لنا أن هناك فائدة أخرى غير هذه الفائدة الذي هذه هي تخصيص بالحكم ونفي عن من سواء عندها لا نعمل مفهوم مخالفة.

مثلًا قال تعالى: (وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) ذكر ذلك في سياق المحرمات من النساء المنطوق في هذه الآية أنه يحرم على الرجل الزواج من الربيبة؛ وهي بنت الزوجة من رجلٍ آخر، فالمنطوق يحرم على الرجل الزواج من الربيبة من النساء اللاتي دخل بهم أي جامعهن، ولكن عندنا هنا في قوله تعالى: (اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) فهل هذا يعني أن نأخذ مفهوم المخالفة فيجوز عندها زواج الربيبة التي ليست في حجر الرجل؟ ننظر هنا هل هناك فائدة أخرى غير التخصيص يعني

القصد المنطوق يحرم على الرجل الزواج من الربيبة إذا كانت في حجره، لكن لو كانت هذه الربيبة قد دخل في أمها هذا الرجل ولكنك مع أبيها تعيش مع أبيها، هل يجوز له إذا مثلاً طلق الأمة أو إذا ماتت أن يتزوجها؟ هل يفهم؟ هل يجوز أن نأخذ بهذا المفهوم حتى نعلم أنه يؤخذ مفهوم مخالفة أو لها ننظر هل هناك فائدة غير التخصيص المنطوق بهذا الحكم وهو التحريم ونفي عما سواه أم لا؟ قال العلماء المحققون نعم هناك سيدة أخرى ذكر (اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) إنما ورد لذكر فائدة أخرى وهو أنه خرج مخرج الغالب؛ لأن غالب الربائب أن تكون في حجر الرجل وليس لإخراج إخراجها من الحكم فلا نعمل هنا بمفهوم المخالفة، والمانع من ذلك أن هذا القيد (اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) خرج مخرج الغالب ليس لإخراجهن من الحكم، وعليه فتحرم الربيبة سواءً كانت في الحجور أو لا، هذا معنى هذه القاعدة.

وسنذكر بعض الشروط والقضاء والموانع التي ذكرها العلماء والتي تمنع العمل المفهوم تباعاً.

من ذلك أو من هذه الشروط: **ألا يوجد في الو اقعة المسكوت عنها دليلٌ خاصٌ بحكمها**، إذًا عندنا منطوق ومسكوت، هذا المسكوت، إما أن نفهمه من هذا اللفظ أو أن هذا المسكوت ربما فيه حكمٌ آخر دليلٌ آخر دليلٌ يعني ورد فيها، ألا يوجد في الواقع المسكوت عنها دليلٌ خاصٍ بحكمه أي لا يعارض مفهوم المخالفة منطوقاً ورد في نفس الحكم هذا المسكوت عنه فلا يعارضه ما هو أرجح منه من منطوق أو مفهوم الموافقة.

وعد بعض أهل العلم أن المنطوق مفهوم موافقة أرجح لأن المنطوق يقدم على المفهوم لأن بوجود النص قالوا قال العلماء بوجود النص تظهر إرادة الشارع صراحة، وعليه هذه قاعدة تفيدنا لاحقاً في باب التعارض إن شاء الله أن المنطوق يقدم على المفهوم.

إذاً الشرط الأول: ألا يوجد في الواقع المسكوت عنها دليلٌ خاص بحكمها أي المنطوق.

مثاله: قال تعالى في سورة البقرة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى)

منطوق الآية مراعاة التساوي في عقوبة القصاص في القتل؛ فيقتل الرجل الحر بالحر، والحرة بالحرة، والعبد بالعبد، وهكذا، فلا بد من التساوي -حسب المنطوق طبعاً- في الذكورة أو الأنوثة أو الحرية أو الرق.

لو أخذنا مفهوم المخالفة فمفهوم المخالفة لا يقتل الرجل بالمرأة ولا المرأة بالرجل، فهل نعمل بهذه المفهوم؟ نقول هنا أن مفهوم المخالفة لا يعمل به لأنه ألغي بنصٍ صريحٍ آخر فعارض منطوقه بل ربما نصوص أخرى منها قوله تعالى: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس) الآية هذا منطوق بأن أساس التساوي هو النفس البشرية فألغى الأوصاف الأخرى التي في الآية الأخرى وهو نصٌ على وجوب القصاص بين الذكر والأنثى، إذاً مثل هذا منع الإعمال بمفهوم مخالفة ما هو؟ السبب هو وجود نص منطوق آخر معارض لمفهوم المخالفة.

مثال آخر: قال تعالى: (وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا)

هذه الآية تدل على جواز قصر الصلاة في السفر في حالة الخوف، قيد (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) هل يدل على مفهوم المخالفة بمفهوم المخالفة على عدم جواز القصر في حالة الأمن؟ يعني لو أن أحداً سافر وهو أمن على نفسه لا يخاف هل يقصر أم لا؟ هل مفهوم المخالفة وقلنا مفهوم المخالفة أنه لا يجوز القصر في حالة الأمن، لكن هذا المفهوم ملغى ولا يعمل به لورود النص الذي يعارضه وذلك في الحديث عندما سأل عمر ابن الخطاب النبي ﷺ عن هذه الآية والرخصة فيها وقد أمن الناس قال عمر رضي الله عنه لمن سأله عن ذلك وهو يعلى ابن أمية رضي الله عنه فقال عمر: عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله ﷺ عن ذلك يعني أمن الناس لماذا نقصر؟ فقال ﷺ: (صدقةٌ تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته)، هذا في صحيح مسلم، وعليه فقد تعارض مفهوم المخالفة مع منطوق هذا الحديث فيقدم المنطوق ويلغى مفهوم المخالفة.

شرطٌ آخر من شروط العمل بمفهوم: ألا يكون القيد الوارد في النص خرج مخرج الغالب.

ذكرنا لهذا مثال في تحريم الربيبة على زوجة الأم قلنا إن قيد (اللاتى فى حجوركم) خرج مخرج الغالب وليس لإخراجها من الحكم لذلك حرمت الربيبة على زوج الأم سواء كانت في حجره أم لا.

طبعاً نقل ابن العربي الاجماع على تحريمها في كتابه **أحكام القرآن**.

ومثالٌ آخر على خروج القيد هذا في المنطوق مخرج الغالب في قوله تعالى: (فإن خفتم ألا يقيما حدود الله) الآية، هذه الآية في الخلع في الشقاق وفيه إباحة فداء المرأة نفسها والمنطوق على إباحة الخلع إذا كان هناك شقاق وخوف ألا يقيما حدود الله، فمفهوم المخالفة لو أخذنا به على أنه إذا لم يكن هناك شقاق فلا يباح الخلع، وقد أنكر ابن العربي رحمه الله تعالى أن يكون هذا القيد معمولاً به؛ لأنه إنما خرج مخرج الغالب، لأن الغالب من أحوال الخلع أنه في الشقاق فلحق به النادر وعليه هنا لا نعمل بمفهوم المخالفة، فيجوز أن تفدي نفسها حتى لو لم يكن هناك شقاق، والله تعالى أعلم.

وكذلك الشرط الثالث لا يعمل بمفهوم المخالفة إذا خرج القيد في المنطوق مخرج الامتنان يعني أن يكون منطوق خصص بالذكر للامتنان، قال تعالى: (هو الذى سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طريًا) المنطوق فيهما إباحة أكل اللحم الطري من البحر، ولكن لا نقول بأن مفهوم المخالفة يحرم علينا أكل اللحم الغير طري أو قديد الحوت كما يقال؛ لأن قيد الطري المذكور هنا إنما ورد أو قصد به امتنان الله عز وجل علينا وبيان فضله على العباد، لهذا قال العلماء لا يؤخذ أو لا يعمل بمفهوم مخالفة إذا خرج القيد في المنطوق مخرج الامتنان.

أيضاً من الشروط: **ألا يكون المذكور إنما وقع ذكره جو اباً لسؤالٍ معين متعلقٍ بحكمٍ خاص ولا حادثةٍ خاصة بالمذكور.**

مثال ذلك: حديث ابن عمر أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن صلاة الليل فقال رسول الله ﷺ: (صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعةً واحدةً توتر له ما قد صلى)، وقول النبي ﷺ: (مثنى مثنى) أي أنه صلى ركعتين وبعد كل بعد كل ركعتين تشهدٍ وتسليم، هذا المنطوق في حكم

صلاة التطوع في الليل فهل نعمل بمفهوم المخالفة هنا ونقول إن صلاة التطوع في النهار ليست مثنى مثنى؟ الجواب: لا، فلا نعمل بمفهوم المخالفة هنا، لماذا؟ لأن النص هذا إنما جاء جوابًا لسؤال أو عن سؤالٍ معينٍ عن حكمٍ معينٍ خاصٍ فلا يتعدى إلى غيره فعند هنا لا نعمل مفهوماً مخالفة.

كذلك مثال آخر قال تعالى: (لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة)

هنا أيضاً لا مفهوم، عندما نقول لا مفهوم لهذا اللفظ أو لا مفهوم لهذا النص نقصد بذلك أنا لا نعمل بمفهوم المخالفة فهنا لا مفهوم للمخالفة هنا، فلا يقال إن الربا مباح إذا لم يكن أضعاف مضاعفة، الحكم المذكور هنا إنما جاء على النهي لما كانوا يتعاطونه وقتها فكان المرابي يزيد في الدين كلما زاد الأجل حتى يتضاعف الدين ويؤدي إلى الضرر العظيم فجاءت هذه الآية لذلك، وعليه فلا مفهوم مخالفة؛ لأنه متعلقٌ بحالةٍ خاصةٍ كانت تحدث في ذاك الوقت.

وكذلك من الشروط: **ألا يقصد من المذكور التفخيم أو التأكيد أو الترهيب والترغيب أو التنفير أو غير ذلك من الفوائد يعني تنتفي أي فائدة من فوائد غير التخصيص بالحكم كما قلنا، فإذا قصد من ذكره أيٌّ من هذه الصفات ألغي العمل بمفهوم المخالفة.**

مثال ذلك: قوله تعالى: (استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) فهل يقال إن مفهوم المخالفة يدل على أنه يغفر لهم إذا زاد في الاستغفار عن سبعين مرة؟ الجواب: لا، لأن هذا العدد لا مفهوم له إنما أريد به المبالغة، والمعنى أنه مهما استغفرت لهم فلن يغفر الله لهم.

ودليل ذلك من السنة أنه لما مات رأس المنافقين ابن أبي -عليه من الله ما يستحق-، وأراد النبي ﷺ أن يصلي عليه وثب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وحاول أن يثني الرسول ﷺ عن ذلك

عن الصلاة عليه بأن كان يذكرهم ما كان يقول ويفعل فقال رسول الله ﷺ: (إني خيرت فاخترت لو أعلم أني زدت على السبعين فغفر له لزدت عليها)

فهذا يدل على أن قيد السبعين إنما هو للمبالغة ولا يعتبر في مفهوم المخالفة.

من ذلك قوله تعالى عن الأشهر الحرم: (فلا تظلموا فيهن أنفسكم)

الآية دلت على النهي عن الظلم في العشر الحرم ولكن لا يعمل مفهوم مخالفة هنا لأنه مفهوم مخالفة فلا يقال إنه لا بأس بالظلم في غير الأشهر الحرم، هذا باطل؛ لأن الظلم محرمٌ في كل زمان والمكان، لكن قيد فيهن هنا جاء للتنويه بشأن الأشهر الحرم وبيان عظمتها وعظيم مكانتها الذي يقتضي أن الظلم فيها أبشع منه في غيرها.

وقد ذكر الأصوليون شروطاً أخرى للعمل بمفهوم المخالفة وكلها تندرج تحت الضابط الذي ذكرناه؛ وهو ألا يظهر التخصيص أو لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير تخصيصه بالحكم ونفيه عن غيره.

ولهذا نكتفي بهذا القدر من الشروط،

ونكون بذلك قد انتهينا من المفهوم، وفي الدرس القادم بإذن الله نبدأ في باب النسخ،

ونكتفي بهذا القدر.

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس التاسع والعشرون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثامن من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس التاسع والعشرون** من **شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الثامن** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد انتهينا في الليلة الماضية عند **باب النسخ**.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ثم الذي يرفع الحكم بعد ثبوته: النسخ وأصله الإزالة**).

بدأ المؤلف رحمه الله تعالى هنا الكلام عن النسخ وهو الذي يرفع الحكم بعد ثبوته، أي يزيله، قال: (**وأصله الإزالة**)، أي **لغةً النسخ: الإزالة**، يقال نسخت الشمس الظل أي أزالته، ونسخت الريح الأثر أي أزالته ذلك.

والإزالة كذلك هي الرفع، وتأتي بنفس المعنى الرفع، وقد يطلق النسخ على النقل أو كما يقول بعض أهل العلم: ما يشبه النقل، فتقول نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه سواءً مع بقاء الأول الكتاب أو مع زواله.

وقال رحمه الله تعالى: (**وهو رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدمٍ بخطاب متراخٍ عنه**)

وهذا تعريف النسخ اصطلاحاً، والذي يبدو أنه تعريف ابن قدامة في الروضة وهو تعريفٌ جيد ومعناه: أن يثبت حكمٌ شرعيٌ بخطابٍ شرعيٍ متقدم ثم يتبعه أو يأتي بعده بزمنٍ خطابٌ شرعيٌ

جديد يعني متأخرٌ عن الأول يرفع به الحكم الأول، أي يلغيه أو يزيله.

إذاً عندنا الناسخ وهو الحكم في خطاب المتراخي، وعندنا المنسوخ وهو الحكم في الخطاب المتقدم.

وقوله بعدها: (**الرفع إزالة الشيء على وجهٍ لولاه لبقي ثابتاً ليخرج زوال الحكم بخروج وقته**)

يعني بدأ المؤلف هنا بذكر بعض الاحترازات التي تترتب على هذا التعريف، التعريف الذي مر معنا: هو رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدم بخطابٍ متراخ عنه، فبدأ بشرح هذا التعريف أو وضع بعض الاحترازات المتعلقة بهذا التعريف،

فقال: (**الرفع إزالة الشيء على وجهٍ لولاه لبقي ثابتاً ليخرج زوال الحكم بخروج وقته**)،

وهنا يريد رحمه الله تعالى أن يبين ما هو المقصود من الرفع والذي يؤدي إلى إزالة الحكم الثابت للخطاب المتقدم، فيكون كأن لم يُشرع يعني أزيل أو ألغي.

مثلاً -بالمثال يتضح المقال-: نسخ استقبال بيت المقدس، نسخ استقبال بيت المقدس ثبت عندنا بالسنة ونُسخ بقوله تعالى: (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) فنسخ استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة هذا هو المقصود من الرفع؛ رفع الحكم الأول الذي هو استقبال بيت المقدس في الصلاة، ولولا هذه الآية لبقي حكم استقبال القبلة ثابتًا، بقي استقبال حكم استقبال القبلة ثابتًا لولا هذه الآية فهذا المقصود من الرفع، إذاً كما قلنا لولا هذه الآية لبقي حكم القبلة استقبال بيت المقدس ثابتاً، لكن جاءت هذه الآية فنسخته.

لكن لو عجز شخصٌ عن التوجه إلى الكعبة فإنه يسقط عنه ذلك، ولكن هل يسمى هذا نسخًا؟ لا، لا يسمى نسخًا، لماذا؟ لأن الحكم باقٍ.

وقوله: (**ليخرج زوال الحكم بخروج وقته**) رحمه الله تعالى يريد أن يفرق ما بين الرفع الذي ذكرناه في الاصطلاح وما بين أمر آخر؛ وهو زوال الحكم بالخروج وقته أي إذا كان الحكم مؤقتاً بزمانٍ معين وزال هذا الوقت يعني الحكم الذي يزول بزوال الوقت هل يسمى هذا نسخًا.

مثلاً حتى نوضح: صلاة الجمعة إذا تأخر قومٌ عن صلاة الجمعة حتى خرج الوقت فعندها يزول حكم صلاة الجمعة وعليهم أن يصلوها ظهرًا، زوال هذا الحكم الذي سببه زوال الوقت أو خروج الوقت لا يعد نسخًا، إنما هو زوال بخروج الوقت، والحكم إذا جاء وقتها مرةً أخرى ثبت الحكم،

فعليه لابد أن نفرق ما بين زوال الحكم بالنسخ وزوال الحكم بخروج وقته وهذا ما يريده المؤلف، يريد أن يفرق ما بين زوال الحكم بالنسخ وزوال الحكم بخروج وقته والذي يخرج أو الذي يزول بخروج وقته لا يعد نسخًا ولا يسمى نسخًا.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والثابت بخطابٍ متقدمٍ ليخرج الثابت بالأصالة**)

يريد بذلك احترازاً آخر يريد بذلك أنه حتى يصح النسخ، فإن الخطاب الجديد الناسخ لا بد أن يرفع حكماً ثبت بخطابٍ متقدم بدليل من الكتاب والسنة خطاب متقدم يعني من الكتاب أو السنة كالأمر بصيام عاشوراء هذا ثبت بخطاب بحديثٍ صحيح النبي ﷺ، ثم نُسخ وجوبه بعد فرض صيام رمضان، إذاً هو ثبت صيام عاشوراء ثبت بخطاب ثم جاء الناسخ الخطاب المتراخي فنسخه فقال ﷺ عندها: (من شاء صامه، ومن شاء لا يصومه) وهو في الصحيحين، فيكون عندنا حكمٌ ثبت بدليل ثم جاء بعده دليل آخر رفع الحكم الأول الذي ثبت في الدليل الأول هذا يسمى نسخًا.

أما إذا كان الحكم المتقدم ثابتا بالبراءة الأصلية، والبراءة الأصلية مرت معنا قلنا معناها أن الاصل هو البراء براءة الذمة من التكاليف الشرعية حتى يرد دليلٌ على غير ذلك، فإذا ثبت حكمٌ متقدمٌ أو إذا كان الحكم المتقدم ثابت بالبراءة الاصلية على حد قول المؤلف الثابت بالأصالة قال: الثابت الأصالة، القصد بذلك البراءة الأصلية فإذا ثبت الحكم بالبراءة الأصلية فإن رفعه لا يعد نسخًا.

مثلا الصلاة في بداية الأمر لم تكن الصلاة واجبة وثبوت هذا بالبراءة الأصلية فلما جاء الخطاب الذي أوجب الصلاة رُفع هذا الحكم الثابت بالبراءة الأصلية، لكن مثل هذا لا يعد نسخًا.

إذاً الحكم المنسوخ لا بد أن يثبت بخطابٍ شرعي لا بالبراءة الأصلية.

إذاً عندنا لابد أن يكون دليل فيه خطاب فيه حكم ويأتي دليل آخر في طلبٌ آخر يزيله هذا عندها يسمى نسخًا، أما إذا كان الحكم الأول ثابتا بالبراءة الأصلية وجاء حكمٌ بعدها أزاله أو جاء خطابٌ بعدها أزاله هذا لا يعد نسخًا.

إذاً لا بد أن يثبت الخطاب الأول أو الحكم الأول بخطابٍ شرعي لا بالبراءة الأصلية.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وبخطابٍ متأخرٍ ليخرج زواله بزوال التكليف**)

أي: قيد (**بخطابٍ متأخر**) يراد منه إخراج أي أمر آخر مما قد يرفع الحكم عن المكلف، إذاً الرافع يكون خطاب يكون رافع متأخرًا ولا يكون أي شيء آخر قد يرفع الحكم عن المكلف مثل الجنون زوال العقل، فبزوال العقل يرفع عن المكلف الأحكام الشرعية، هذا الرفع لا يعد نسخًا لأنه لم يثبت أولاً خطابٌ شرعي، ثم هو ثابتٌ في حق غيره، فالجنون رفع الحكم الشرعي المكلف بالجنون أو بأي من الأعذار الأخرى لا يعد نسخاً لأنه لم يثبت بخطابٍ شرعي.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ومتراخٍ عنه ليخرج البيان**).

قيد التراخي: هو أن يأتي الناسخ بعد مدةٍ من المنسوخ، قلنا الناسخ هو الخطاب المتأخر والمنسوخ هو الخطاب المتقدم أو الناسخ والحكم في الخطاب المتأخر والمنسوخ الحكم في الخطاب المتقدم فلا بد من تراخي الناسخ، لابد أن يأتي الناس بعد مدةٍ من الزمن من المنسوخ، فلا يكون متصلاً معه في نفس الخطاب، إذا اتصل في نفس الخطاب لا يعد هذا نسخًا، وإنما يعد من البيان كالتخصيص، وقد مر معنا الفروق ما بين التخصيص والنص.

فإذا جاء معه في نفس الخطاب يعد هذا من البيان كالتخصيص بالاستثناء أو الشرط هذا لا يسمى نسخًا.

قال تعالى: (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) قيد الاستطاعة هنا ليس نسخًا؛ لوجوب الحج على الناس على المستطيع وغير المستطيع ما فيه نسخ، إنما هو تخصيص الحكم تخصيص حكم وجوب الحج بالمستطيع، وهذا القيد لم يأتِ متراخياً كما ترى، وإنما جاء مقارناً لحكم وجوب الحج، وعليه فهذا من البيان باب البيان باب التخصيص.

إذاً شرط الناسخ أن يأتي متراخيًا عن المنسوخ.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقيل هو كشف مدة العبادة بخطابٍ ثانٍ**)

معنى كلامه رحمه الله: أي أن النسخ بيانٌ لانقضاء زمن الحكم الأول كشف مدة العبادة بخطابٍ ثانٍ، النسخ يكون بيانا بانقضاء الزمن؛ زمن الحكم الأول، وذلك بمجيء الناسخ، الناسخ يأتي ليثبت الحكم الثاني، وعليه فالناسخ يدل على انقضاء زمن الحكم الأول؛ أي أن الشارع شرع الحكم إلى وقتٍ معين فجاء الناسخ ليبين وقت انقطاع الحكم هذا الأول، وعليه فالنسخ عند

القائلين بهذا القول هو تخصيصٌ زماني للحكم الأول، قالوا يعني معنى هذا الكلام أن النسخ هو تخصيص زماني، عندما قالوا هو كشف مدة العبادة بخطابٍ ثانٍ القصد بذلك أن الناسخ يدل على انقضاء زمن الحكم الأول وابتداء زمن الحكم الثاني وأن الشارع شرع الحكم إلى وقتٍ معين فيأتي الناسخ ليبين الانقطاع، خلاص انقطع وقت الحكم الأول ويبدأ العمل بالحكم الثاني.

لهذا قال بعض العلماء أن النسخ عند القائلين بهذا القول تخصيص، فهو تخصيصٌ زماني للحكم الأول، وهذا التعريف عليه اعتراضات:

- منها أنه لا يدخل فيه مسألة النسخ قبل التمكن التي مرت معنا وستمر بعد قليل بشيء من الشرح.
- من المآخذ على هذا التعريف أنه ليس بجامع لا يدخل فيه مسألة النسخ قبل التمكن فإن في هذه المسألة الناسخ يأتي قبل أن يتمكن المكلف من الأداء،

وفعلياً بناءً على هذا القول لا زمن للتكليف بالحكم الأول جاء الأمر جاء الخطاب بهذا الحكم ثم جاء النسخ قبل أن يتمكن المكلف بالأداء فلا زمن عندها للتكليف من الحكم الأول، فهذا من المآخذ على هذا التعريف.

ومن القائلين بهذا القول بعض المعتزلة الذين يتوافق هذا التعريف عندهم مع المنع من مسألة الناس قبل التمكن، مر معنا أن ممن يمنع مسألة النسخ قبل التمكن المعتزلة، لأن هذا قال به طائفة منهم.

والذين قالوا بهذا التعريف قالوا بأن ظاهر الخطاب الأول أنه للتأبيد أي أن الحكم مؤبد ولو قيل بأن النسخ هو رفع وإزالة الحكم الأول هذا للزم منه البداءة، أي أن الله تعالى كان في علمه أن الخطاب على التأبيد، ثم بدا له غير ذلك يعني كأنّ العلم الإلهي قد تغير أي كأنه شرع حكماً ثم تبين له أنه خطأ -والله المستعان-، وعليه قالوا: لا يجوز أن يقال بالرفع هم يريدون أن ينزهوا الله تعالى بذلك، يقولون لا يجوز أن يقال بالرفع، لأنه لو قلنا بالرفع لقلنا بالبداءة، والبداءة كأنّ الله شرع حكمًا ثم تبين له أنه خطأ، فقالوا لا يجوز أن يقال بالرفع أو الإزالة، وإنما يقال بأنه تخصيص للزمان، أي مدة الحكم معتقدين بذلك أنهم ينزهون الله تعالى.

والبداء هو ظهور الشيء بعد خفائه، قال تعالى: (وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) ومنه

قوله تعالى: (بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل)، ومنه قوله تعالى: (وبدا لهم سيئات ما عملوا)، وقال العلماء: البداء مستلزم للعلم بعد الجهل، والظهور بعد الخفاء وهذا مستحيل في حق الله تعالى، وينزه الله تعالى عن ذلك، ولهذا تمسك المعتزلة بهذا التعريف فقالوا: أن هذا التعريف هو تخصيصٌ زمانيٌ للحكم الأول ولا نقول رفع؛ لأنهم يقولون إذا قلنا رفع يلزم منه البداءة، أو إثبات البداءة في حق الله تعالى، والصحيح أنه لا يلزم من النسخ البداءة، يعني لا يلزم من القول بالرفع إثبات البداءة في حق الله تعالى، فالله تعالى يشرع الحكم وهو يعلم أنه سيسقطه عن المكلفين بعد مدة، فشرع هذا الحكم الأول لحكمة أو مصلحة أو دفع مفسدة لعلمه أنه المناسب في هذه المدة للمكلفين، ثم رفعه سبحانه لعلمه بأنه مفسدةٌ للمكلفين في غير هذه المدة أو أن هناك مصلحة أكبر للمكلفين في هذه المدة بالناسخ، فهذا كله في علم الله تعالى، الله سبحانه وتعالى أحاط به علماً، أحاط بكل شيءٍ علمًا، وما خرج عن علمه سبحانه قيد أنملة، فكيف يقال إذا قلنا بالرفع نقول بالبداءة أو نكون أثبتنا البداءة في حق الله تعالى! ليس بصحيح، وعليه فنحن نتمسك بالتعريف الأول الذي جاء به المؤلف ونقله عن العلماء، وهو رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدمٍ بخطابٍ متراخٍ عنه.

ثم قال المؤلف: (**والمعتزلة قالوا الخطاب على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائلٌ على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا وهو خالٍ من الرفع الذي هو حقيقة النسخ**)،

هذا تعريف النسخ عند المعتزلة، وقد قال بهذا التعريف أيضاً بعض الأشاعرة وغيرهم، عرّفوه فقالوا: الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائلٌ على وجهٍ لولاه لكان ثابتًا، وهذا حقيقةً ليس تعريف النسخ على فرض عدم وجود مؤاخذات عليه طبعاً، هذا تعريفُ الناسخ: الخطاب الدال وليس النسخ بحد ذاته، نحن عندما قلنا عن التعريف النسخ قلنا عنه: **رفع الحكم الثابت بخطابٍ متقدم بخطابٍ متراخٍ عنه**، فذكرنا الرفع والحكم الثابت بالخطاب المتقدم والخطاب المتقدم والخطاب المتراخي، هنا يقول: هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص زائلٌ على وجه لولاه لكان ثابتًا، إذاً هذا التعريف؛ تعريف الناسخ هذا عندهم، قلنا هناك ناسخ ومنسوخ ونسخ وعندما قالوا الخطاب هذا هو الناسخ.

وفي التعريف صبغة كلامية كما في قولهم: مثل الحكم أي الذي يزول، هو مثل الحكم وليس

الحكم، يقولون: الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص فالذي يزول عندهم هو مثل الحكم وليس الحكم، ولعلهم يقولون هذا تحرزاً من وصف الله بالبداءة كما مر معنا، والمؤلف لعله ذكر هذا التعريف ليبين فساده، ولذلك قال بعده:

(**وهو خالٍ من الرفع الذي هو حقيقة النسخ**) أي أنه ليس تعريف النسخ الذي هو الرفع، فهو ليس تعريف النسخ، وإنما هو تعريف الناسخ.

ثم قال المؤلف: (**ويجوز قبل التمكن من الامتثال**) أي أن النسخ أو نسخ الحكم الشرعي يجوز قبل أن يتمكن المكلف من فعله، وقد مر معنا الأمثلة على ذلك، ومنها نسخ فرض خمسين صلاة في ليلة الإسراء، ومنه قوله ﷺ كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: بعثنا رسول الله ﷺ في بعثٍ فقال: إن وجدتم فلاناً وفلاناً فاحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ حين أردنا الخروج: إني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلانًا، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما) فنسخ الحكم الأول قبل التمكن قبل تمكن الصحابة من فعل المأمور.

ومنه كذلك ما مر معنا من قصة سيدنا عليه السلام وبنيه إسماعيل عليه السلام وأمر الله تعالى لإبراهيم بذبح ولده، ثم نسخ أو نسخ الأمر قبل أن يتمكن سيدنا إبراهيم من الفعل ونحن بينا في ذلك الوقت أن الحكمة من هذا هو الابتلاء والاختبار والامتثال الذي هو مصلحة للعبد وغير ذلك من الحكم التي لا يعلمها إلا الله.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والزيادة على النص إن لم تتعلق بالمزيد كإيجاب الصلاة ثم الصوم فليس بنسخ إجماعًا، وإن تعلقت وليست بشرطٍ فنسخٌ عند أبي حنيفة، فإن كانت شرطاً كالنية في الطهارة فأبو حنيفة وبعض مخالفيه في الأولى نسخٌ**).

طيب قوله: (**والزيادة على النص**) أي أنه وجد نص شرعي يفيد حكماً شرعياً ثم ورد نصٌ شرعيٌ آخر أتى بزيادةٍ لم توجد في النص الأول فهل يعد مثل هذا نسخًا؟ هذه هي المسألة هنا، عندنا زيادة ومزيد عليه، عندنا نص شرعي جاء بحكم وجاء نصٌ شرعيٌ آخر بزيادة هل مثل هذا يعد نسخًا؟

والزيادة على النص لا تخرج عن حالين أو عن حالتين:

- الأولى: زيادة عبادة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالأمر الأول، أن يكون في زيادة مستقلة زيادة عبادة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بالأمر الأول، أو أن تكون هذه أمرٌ متصلٌ بالأمر الأول، فهي زيادة غير مستقلة، في البداية الأولى هي زيادة مستقلة،
- الثانية الزيادة غير مستقلة.

والزيادة غير المستقلة أيضاً تأتي على قسمين:

- أن تتعلق بالأمر الأول ولكنها ليست شرطاً فيه.
- -أو أن تتعلق بالأمر الأول بحيث تكون شرطاً له، تعلقها بالشرط الأول أو تعلقها تعلق الشرط بالمشروط كما يقال.

أما زيادة العبادة المستقلة فضرب لها المؤلف مثلا فقال:

(**كإيجاب الصلاة ثم الصوم**)

قال (**الزيادة على النار إن لم تتعلق بالمزيد**) يعني مستقلة

(**كإيجاب الصلاة ثم الصوم فليس بنسخٍ إجماعًا، مثالها إيجاب الصلاة ثم الصوم**)،

هذا واضح بأن يأتي نصٌ فيه مثلاً إيجاب الصلاة مثلاً (وأقيموا الصلاة) ثم يأتي نصٌ آخر فيه إيجاب الصوم وإيجاب الصلاة معًا، هذه الزيادة لا تعد نسخاً كما قال المؤلف إجماعا بأن ذكر الإضافة المستقلة هذي العبادة مستقلة هذه لا يعد إجماعهم.

أما الزيادة الغير مستقلة لا تتعلق بالمزيد، فننظر إلى هذا التعلق فيه: هل هي شرطٌ له أم لا؟ فإن لم تكن شرطاً فالصحيح أنها ليست بنسخ.

المؤلف قال: (**وإن تعلقت وليست بشرطٍ فنسخٌ عند أبي حنيفة**)، نحن نقول العلماء المحققون يقولون إن الصحيح أنها ليست بنسخ.

مثال ذلك قال تعالى: (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحدٍ منهما مئة جلدة) هذه فيها إيجاب مئة جلدة في حق الزاني والزانية إذا كانا أبكاراً غير محصنين، لكن جاء حديثٌ أن النبي ﷺ قال: (خذوا عني خذوا عني؛ قد جعل الله لهن سبيلاً؛ البكر بالبكر جلد مئة وتغريب عام) المزيد هنا هو التغريب عام، (البكر والبكر) قال: (جلد مئة) هذا ثابت (الزانية والزانى فاجلدوا كل واحدٍ منهما مائة جلدة) فهذا ثابتٌ أيضاً في الحديث لكن في زيادة (تغريب عام) الجمهور يقولون أن هذا ليس وهذا الذي نرجحه، قالوا: لأن النص الأول لم ينفى ولم يثبت في النص الثاني، يعني النص الثاني سكت عن النص الأول، وعليه إن لم توجد حقيقة النسخ هنا التي هي كما مر معنا لذلك يصبح حكم الجلد مئة وتغريب عام في حق البكر الزاني، هذا هو الحكم، أبو حنيفة كما يقول المؤلف خالف الجمهور.

قال المؤلف: (**فنسخٌ عند أبي حنيفة**)

فقال ابو حنيفة إنه نسخٌ لأن الحكم أو الحد عنده عند أبي حنيفة قال تغير من جلد مئة فقط إلى الجلد والتغريب.

طيب ما الذي يترتب على قول أبي حنيفة هذا؟ لماذا يعني يقول إنه نسخٌ؟ أو ماذا يترتب على القول بأنه نسخ؟ يعني أبو حنيفة يقول هو نسخ لأن الحكم الأول هو جلد مائة، الحكم الثاني جلد مائة وتغريب، فقال: إن الحد قد تغير وعليه اعتبر هذا نسخًا، والذي يترتب على هذا أن حد البكر الزاني هو جلد مئة فقط، كيف؟ قد جاء النص الثاني في التغريب كذلك، قالوا هذا نسخ يعني عندهم لو سلمنا لهم أن هذا نسخ، لكنهم قالوا هذا النسخ لا يعمل لأنه آحاد، وعندهم الآحاد لا ينسخ القرآن، القران لا يُنسخ بالآحاد، وعليه قالوا نثبت الحكم الذي في القرآن وهو الجلد فقط، فهذا ما يترتب على قولهم بأنه نسخٌ، ونحن قلنا إنه ليس بنسخٍ وهو قول الجمهور هو القول الصحيح، والله أعلم.

أما النوع الثاني للزيادة الغير مستقلة أو المتعلقة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط،

قال المؤلف: (**فإن كانت شرطًا كالنية في الطهارة فأبو حنيفة وبعض مخالفيه في الأولى نسخ**)

أبو حنيفة يقول هي نسخ يقول كذلك ليست بنسخ.

مثال ذلك في قوله تعالى: (وليطوفوا بالبيت العتيق) فأوجب الطواف بنص الآية،

ثم جاء الحديث المعروف: (إنما الأعمال بالنيات) فأوجب النية لصحة العبادة، فالنية شرطٌ للعبادة، والجمهور يقولون هذه الزيادة نية، وهي ليست نسخاً هي من باب الشرط للعبادة، فهذه ليست بنسخ، وعليه من أراد أن يطوف لا بد من النية، أما أبو حنيفة فيقول هي نسخ طبعاً، وإذا سلمنا أنه نسخ يترتب على هذا عدم وجوب النية في الطواف، لماذا؟ لأن الحديث ناسخٌ عنده وهو آحاد وعنده لا يجوز للآحاد أن ينسخ القرآن، فيظل عندنا وجوب الطواف على إطلاقه أي أنه يصح بنيةٍ ومن غير نية، وكذلك عندهم الأمر بالنسبة للطهارة لأن الأمر بالطهارة جاء بدليلٍ منفصل، فعنده هذا ناسخ، ولهذا يصح الطواف عنده من غير طهارة، لماذا؟ لأن الناسخ آحاد والمنسوخ عنده قرآن فلا يجوز النسخ.

المهم قلنا نحن أن الصواب هو قول الجمهور، والله تعالى أعلم.

ولعلنا نكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس التاسع من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس التاسع** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

ووصلنا إلى قول المؤلف: (**ويجوز إلى غير بدل، وقيل: لا، وبالأخف والأثقل، وقيل: بالأخف**).

قوله: (**ويجوز إلى غير بدل، وقيل: لا**)، أي أن النسخ قد يأتي إلى غير بدل، فيجوز أن ينسخ الحكم من غير أن يؤتى بحكمٍ آخر عوضاً عن المنسوخ، فيرفع الحكم من غير عوضٍ أو من غير بديل عنه له، وهذا القول **هو قول الجمهور**، واستدلوا لذلك بوقوع النسخ في مثل قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً) هذه الآية فيها وجوب تقديم الصدقة في حال مناجاة الرسول ﷺ، ولكن هذا الوجوب بحسب قولهم نُسخ بقوله تعالى: (أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) الآية، فنسخت هذه الآية وجوب الصدقة ولم تثبت حكمًا بديلًا عنه.

وقد استدلوا لذلك بنسخ ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، قال مسلمٌ في صحيحه: (بابٌ بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحته إلى متى شاء) ثم أورد بعدها الأحاديث التي وردت في النهي ثم الأحاديث الذي نسخت هذا النهي، فقالوا: نسخ

الحكم إلى غير بدلٍ هنا.

وقوله: (وقيل لا) إشارة الى الخلاف في المسألة وهذا هو القول الثاني فيها وهو أنه لا يجوز أن ينسخ الحكم إلى غير بدل بل لابد من بدل.

والمؤلف أخره بالذكر وذكره بصيغة التضعيف، قال: (وقيل: لا) ذكره بصيغة التضعيف، وتأخيره ربما لأنه يقول بالقول الأول وهو قول الجمهور.

أما القول الثاني انتصر له عددٌ من العلماء كالظاهرية مثلاً وغيرهم ومن المتأخرين العلامة الشنقيطي رحمه الله تعالى كما في (**المذكرة**) انتصر للقول بعدم جواز النسخ إلى غير بدل فلا يجوز، قال لابد من بدل، والقائلون بهذا القول قالوا أن النسخ لابد أن يكون لبدل؛ لأن هذا هو نص كلام الله تعالى في كتابه قال سبحانه وتعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) فهذا صريح بأن النسخ يكون لبدل، وقد ردوا على من يقول بأن نسخ الصدقة الذي مر معنا ونسخ ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث وهذا المثال الذي مر معنا قبل قليل؛ ردوا أن يكون هذا لغير بدل، في المثال الأول مثال الصدقة الذي نسخ هو وجوب الصدقة عند التناجي، فإن هذا الحكم منسوخ كما قلنا ولكنه منسوخٌ ببدل قالوا وهو التخيير في الصدقة ودليله: (فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ) الآية فقالوا هو نسخ وأبدل، والبدل هو التخيير.

وأما المثال الآخر حكم النهي عن إدخال لحوم الأضاحي فوق ثلاث نسخ أيضاً وقالوا نسخ إلى بدل والبدل خيرٌ منه وهو التخيير في الادخار والإنفاق، وهذا قولٌ قوي والله أعلم.

فأصحاب القول الثاني على أنه لا يجوز أن يكون النسخ لغير بدل وعليه صار عندنا نوعان من النسخ؛ نسخٌ إلى بدل ونسخٌ إلى غير بدل.

أما القسم الأول فمثاله **نسخٌ المصابرة** هذا مثال آخر نسخ المصابرة مرة معنا أيضاً نسخ المصابرة من واحد إلى عشرة كان في البداية من واحد إلى عشرة، نُسخ هذا الحكم وصارت المصابرة مصابرة الواحد إلى اثنين كما في سورة الأنفال.

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا

مِائَتَيْنِ) الآية هذه فيها إيجاب مصابرة المؤمن الواحد إلى عشرة من الكفار فلا يحل له أن يفر من العشرة من الكفار، وهذه الآية كما قلنا نسخت بقوله تعالى: (الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ) الآية فنسخت مصابرة الواحد إلى عشرة إلى مصابرة واحد إلى اثنين.

وقول المؤلف بعدها: (**وبالأخف والأثقل، وقيل: بالأخف**)

يتكلم المؤلف عن أقسام النسخ إلى بدل، قالوا النسخ يقسم إلى بدل وإلى غير بدل، والذي إلى بدل يقسم إلى قسمين:

- الأول: النسخ إلى بدلٍ أخف،
- والثاني: النسخ إلى بدلٍ أثقل.

- أما القسم الأول النسخ إلى بدلٍ أخف فيه أنه يجوز نسخ الحكم إلى حكم أخف منه أي فيه أقل مشقة من الحكم الأول.

مثلوا لذلك بآيتي مصابرة التي مرت معنا نسخت المصابرة، من واحدٍ يقابل عشرة بالمصابرة، إلى واحد يقابل الاثنين، فهذا أقل مشقةً من الأول، وهذا القسم جائزٌ باتفاق أهل العلم.

ومنه كذلك نسخ الاعتداد بالحول إلى أربعة أشهرٍ وعشرًا، في البداية قال تعالى: (متاعاً إلى الحول غير إخراج) يعني كان الاعتداد بالحول، ثم قال تعالى: (يتربصن بأنفسهن أربعة أشهرٍ وعشرًا) فنسخت الحكم الأول فصار الاعتداد إلى الحول منسوخا والناسخ الاعتداد إلى أربعة أشهرٍ وعشرًا المتوفى عنها.

ومنه قال تعالى: (وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ) نسخها بعدها بقوله تعالى: (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) إلى آخر الآية.

إذاً هذه أمثلة بنسخ الحكم الأثقل إلى حكم الأخف.

- القسم الثاني: النسخ إلى بدلٍ أثقل: يعني فيه أكثر مشقة الناسخ يكون حكماً أثقل من الحكم المنسوخ.

مثال ذلك: نسخ صيام عاشوراء إلى صيام شهر رمضان، كان صيام عاشوراء في البداية واجباً ثم نُسِخ هذا الحكم وأُبدِل بحكمٍ أثقل منه وهو صيام شهر رمضان وذلك في قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، أو قد يقال أن النسخ هنا هو نسخ التخيير بين الصيام رمضان والإطعام كما في قوله تعالى: (وعلى الذين يطيقونه فدية مسكين) والذي نسخ بقوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) والذي فيه إيجاب صيام رمضان.

على كل حال المثال لا يعترض إنما يراد بهذا المثال التوضيح بأنه نسخ من التخيير إلى إيجاب شهر رمضان وهذا يكون طبعاً في حق المقيم الصحيح، والمعلوم أن إيجاب الصيام أثقل من إيجاب التخيير أو من التخيير مع الإطعام.

قالوا: من ذلك نسخ حبس الزواني في البيوت بالجلد والرجم فنسخ حبسهن في البيوت إلى الجلد والرجم، في البداية قال تعالى الحكم الأول قالت هذا (فأمسكوهن فى البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلًا)، نسخ هذا في قوله تعالى: (فاجلدوا كل واحدٍ منهما مئة جلدة).

ومنه كذلك نسخ إباحة الخمر إلى تحريمه، قال تعالى: (تتخذون منه سكرًا ورزقاً حسناً) هذا في بداية الأمر، ثم قال: (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه) فهو كذلك مثالٌ على النسخ إلى بدلٍ أثقل وهذا القسم -النسخ إلى بدل أثقل- فيه خلاف بين العلماء والجمهور على جوازه.

وقول المؤلف رحمه الله: (**وقيل بالأخف**)

إشارة إلى هذا الخلاف أي أنه جائزٌ البدل إلى أخف وهناك خلافٌ في البدل إلى أثقل.

وخالف الجمهور بعض الشافعية والظاهرية والمعتزلة، الجمهور على أن جواز البدل إلى أخف وإلى أثقل، لكن خالفهم بعض الشافعية والظاهرية والمعتزلة وحجتهم أن النسخ إلى بدلٍ أثقل هو خلاف رحمة الله تعالى ورأفته بعباده.

قال تعالى: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)، وقال تعالى: (يريد الله أن يخفف عنكم) وغيرها من آيات التيسير والتخفيف، فقالوا هذا هي رحمة الله تعالى والصحيح هو قول

الجمهور، والله أعلم.

إذا النسخ إلى بدل إلى أثقل لا يعني أن فيه مشقة لا يقدر عليها العبد أو أنها فوق طاقته، وإنما قولنا إنه إذا بدلٍ أثقل هو بالنسبة للحكم المنسوخ، والله أعلم.

والقسم الثالث لم يذكره المؤلف: وهو البدل إلى مساوٍ أي أن يأتي نصٌ في رفع الحكم وإبداله بحكمٍ جديد مساوٍ له، ويمثل العلماء لذلك بنسخ استقبال بيت المقدس في الصلاة إلى استقبال الكعبة إذ هو مساوٍ لاستقبال بيت المقدس، قال تعالى: (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)، هذا القسم لا خلاف فيه بين العلماء.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ولا نسخ قبل بلوغ الناسخ، وقال أبو الخطاب: كعزل الوكيل قبل علمه به**).

هذا المبحث يتحدث عن حكم المنسوخ قبل علم المكلف به أي النسخ ما هو حكم المنسوخ قبل علم المكلف به أي علمه بالنسخ هل يلزم المكلف العمل بهذا النسخ مع عدم علمه به -لعدم بلوغه إياه- أم لا يلزم؟

المسألة فيها خلاف؛ الجمهور قالوا بقول المؤلف (**ولا نسخ قبل بلوغ الناسخ**) أي أنه لا يلزم المكلف العمل بالنسخ إذا لم يبلغه فلا يكون هذا نسخاً في حق المكلف حتى يبلغه.

وقد مر معنا أن من شروط التكليف هو علمٌ مكلف وهنا لم يثبت علمه بالنسخ.

واستدل أصحاب هذا القول بما حصل في نسخ القبلة حيث كان أهل قباء متوجهين إلى بيت المقدس في صلاتهم ولما بلغهم نسخ استقبال بيت المقدس والأمر بالتوجه إلى بيت الحرام اعتدلوا في الصلاة وتوجهوا إلى البيت الحرام وبنوا على ما سبق من صلاتهم ولم يستأنفوا أي لم يبدأوا من جديد يعني وأقروا على ذلك، فلو أن النسخ يلزمهم مع عدم علمهم لاستأنفوا يعني بدأوا الصلاة من جديد ولم يبنوا على ما فاتهم ولكن لما كان عدم علمهم بالنسخ بنوا على ما سبق واعتدلوا إلى البيت الحرام وأكملوا صلاتهم ولم ينكر عليهم النبي ﷺ ذلك.

والقول الثاني في المسألة: هو أن النسخ يلزم المكلف وإن لم يبلغه، والمؤلف أشار لهذا من قوله: (**وقال أبو الخطاب: كعزل الوكيل قبل علمه به**) أي أن النسخ يلزم المكلف كما أن عزل الوكيل

يصح قبل علمه بعزله.

في الوكالة عندنا الموكل والوكيل، فالموكل له أن يوكل شخصاً بأمر معين، وهذا الذي تم توكيله يسمى الوكيل، فالموكل له أن يوكل الوكيل في أمرٍ معين، وفي الوكالة يحق للموكل عزل الوكيل في أي وقتٍ أراد، ولا يشترط لذلك علم الوكيل أو حتى موافقته، ولهذا قال أصحاب القول الثاني أن النسخ مثل الوكالة، يلزم المكلف وإن لم يبلغه كما أن إلغاء الوكالة تصح وإن لم يبلغ ذلك الوكيل، **والراجح والله أعلم هو القول الأول وهو لابد أن يعلم**.

- ومثل هذا الخلاف يترتب عليه مسائل:

منها لو أن أحدهم أسلم في بلاد الكفر أو في جزيرة معزولة ولم يجد من يعلمه دينه كالصلاة والصوم وغيرها ثم بعد ذلك حصل له العلم بذلك، هل يلزمه بعد علمه بذلك أن يقضي ما فاته؟ على القول الأول لا يلزمه قضاء ما فاته لأنه قال أو لأنه لم يبلغه الخطاب فلا يلزم المكلف ذلك إلا ببلوغه إياه، كذلك قالوا في النسخ.

أما على القول الثاني فيلزمه القضاء؛ لأنهم يقولون بأنه يلزم المكلف وإن لم يبلغه الخطاب، وقلنا إن القول الأول هو الراجح وهو الجمهور.

وقال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ويجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة والآحاد بمثلها، والسنة بالقرآن لا هو بها في ظاهر كلامه، خلافاً لأبي الخطاب وبعض الشافعية.**

فأما نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد فجائز عقلاً ممتنعٌ شرعاً إلا عند بعض الظاهرية، وقيل: يجوز في زمنه ﷺ).

بدأ المؤلف هنا بالكلام عن أقسام النسخ باعتبار الناسخ فبدأ بالمتفق عليه ثم بالمختلف فيه.

وقوله: (**ويجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة والآحاد بمثلها**)

هي الصور المتفق عليها ونقل بعضهم الإجماع على ذلك كما ذكر الشنقيطي في مذكرته رحمه الله تعالى وذلك لأن الناسخ والمنسوخ متحدان في القوة، والصور هي:

- نسخ القرآن بالقرآن.

- ونسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة.
- ونسخ السنة الثابتة بالآحاد بالسنة الثابتة بالآحاد،

هذه الثلاث صور متفق عليها، ومن باب أولى:

- نسخ السنة الثابتة بالآحاد بالسنة المتواترة فهذا قسمٌ رابع.

أما **نسخ القرآن بالقرآن** فمثل نسخ المصابرة كما مر معنا نسخ من مصابرة الواحد مع العشرة إلى مصابرة الواحد مع الاثنين، في آية المصابرة التي مرت معنا هذا نسخ القرآن بالقرآن جاءت آية بالحكم الأول ثم جاء آية أخرى متأخراً عن الآية الأولى ونسخت الحكم الذي في الآية الأولى.

ومنه ذلك نسخ اعتداد المتوفى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشرا مر معنا قال تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصيةً لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج) فيها هذه الآية إن عدة المتوفى عنها حولاً كاملاً، ولكن هذا الحكم أيضاً نسخ بقوله تعالى بآيةٍ أخرى من القرآن.

قال تعالى: (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهرٍ وعشرًا) فنسخ الحكم الأول إلى أن يكون الاعتداد بأربعة أشهرٍ وعشرة أيام فقط.

وقالوا منه كذلك التخيير بين الصيام والفدية بإيجاب الصيام في سورة البقرة، ومرت معنا كذلك جاء التخيير في آية ثم جاء الناسخ في آيةٍ أخرى فهذه صورٌ من نسخ القرآن بالقرآن.

أما **نسخ السنة المتواترة بالسنة المتواترة** فجائزٌ كذلك ومجمعٌ عليه، ولكن يكاد لا يكون عليك مثال في الشريعة.

وأما **نسخ السنة الثابتة بالآحاد بمثلها** فمثالها قوله ﷺ: (يا أهل المدينة لا تأكلوا لحوم الأضاحي فوق ثلاث) فشكوا إلى رسول الله ﷺ أن لهم عيالًا وحشماً وخادمًا، فقال: (كلوا وأطعموا واحبسوا أو ادخروا) مرت معنا هذه المسألة فيه نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث إلى الإباحة، في البداية عندنا حديث فيه النهي ثم وردت الإباحة أيضاً في الأحاديث.

ومنه كذلك نسخ النهي عن زيارة القبور قال ﷺ: (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزروها) فهذه هي

صورة نسخ الآحاد بالآحاد كما قلنا من باب أولى نسخ الآحاد بالمتواتر.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والسنة بالقرآن**)

أي يجوز كذلك نسخ السنة بالقرآن فهذا قسمٌ جديد وهو نسخ الاحكام الواردة في السنة بالقرآن سواء كانت السنة متواترة أو آحاد.

هذا مثال استقبال بيت المقدس في الصلاة ثبت بالسنة المتواترة ونسخ ذلك باستقبال البيت الحرام في الآية، قال تعالى: (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) فهذا مثال نسخ السنة المتواترة بالقرآن.

عندنا فائدة لطيفة بهذا الحكم وهو نسخ استقبال بيت المقدس ذكرها ابن كثير في البداية والنهاية قال: أن هذا هو أول نسخٍ في الإسلام، فالله أعلم.

مثالٌ آخر نسخ السنة بالقرآن هو في صيام رمضان كان في بداية فرضه كان في الصيام من المحرم الأكل أو الشرب أو المباشرة بعد النوم في ليالي رمضان يعني إذا غابت الشمس وأفطر الناس فلهم أن يأكلوا ويشربوا ما لم يناموا فإذا نام أحدهم أو نام المكلف يعني وقتها قبل صلاة العشاء مثلاً ثم استيقظ فليس له أن يأكل حتى يأتي ثاني يوم وقت المغرب، يعني يمسك يبدأ صيامه فالصائم إذا نام أمسك عن الطعام والشراب والمباشرة حتى مغرب شمس اليوم الثانين هذا التحريم ثابت في السنة ولكنه نسخ بقوله تعالى: (فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) فنسخ هذا التحريم وأبيح الأكل والشرب والمباشرة من دخول المغرب وحتى الفجر سواءً نام المكلف خلال هذه الفترة أم لا.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**لا هو بها في ظاهر كلامه، خلافاً لأبي الخطاب وبعض الشافعية**)

هذا قسمٌ آخر وهو نسخ القرآن بالسنة (**لا هو بها**) في البداية قال: (**والسنة بالقرآن**) ثم قال: (**لا هو بها**) **أي لا ينسخ القرآن بالسنة**، هذا قسم آخر وهو نسخ القرآن بالسنة، فيكون الناسخ السنة والمنسوخ من القرآن، وهذا القسم فيه خلاف وقد أشار إلى ذلك المؤلف أيضًا نفسه القرآن بالسنة المتواترة ونسخ القرآن بالسنة الثابتة بالآحاد وهكذا والظاهر من كلام المؤلف هنا أنه

يتكلم عن نسخ القرآن بالمتواتر لأنه لاحقاً سيفصل في الكلام عن الآحاد، فالله أعلم.

المهم المؤلف رجح عدم جواز نسخ القرآن بالسنة بقوله: (**لا هو بها**) ومثل هذا القول روي عن الإمام أحمد والشافعي وأكثر الشافعية وأكثر الظاهرية وشيخ الإسلام ابن تيمية وحجتهم في ذلك قوله تعالى: (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا) لأن السنة ليست كالقرآن ولا أفضل من باب أن القرآن هو كلام الله، هذا القول الأول الذي يرجحه المؤلف كما هو ظاهر كلامه.

القول الثاني في نسبة المؤلف لبعض الشافعية ولأبي الخطاب الكلوذاني من الحنابلة ولكن هذا القول ليس قوله فقط بل هو قول الأكثرين ولعله الراجح كذلك.

احتجوا بأدلة كثيرة: منها قوله ﷺ: (ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه) ولأن الناسخ في الحقيقة في الحالتين هو الله، قاله في المستصفى، لأن محل النسخ هو الحكم وليس النص أو لفظ القرآن فالحكم الناسخ مثل المنسوخ أو خير منه، فالمسألة بالنسبة للحكم وليس بالنسبة للنص الأفضلية أو المثلية.

وبعض أهل العلم على أنه ليس هناك مثالٌ متفقٌ عليه في نسخ القرآن بالسنة، ويقولون إن غالب ما يستدل به إنما هو مبينٌ للفظٍ عام مخصصٌ له، إذاً في عندنا يعني ناقش ذلك بعض أهل العلم بأن يعني وجود مثال على هذا قالوا إن الأغلب هو مبين ومخصص، فالله تعالى أعلم.

وقوله: (**فأما نسخ القرآن ومتواتر السنة بالآحاد فجائز عقلاً ممتنعٌ شرعاً إلا عند بعض الظاهرية، وقيل: يجوز في زمنه ﷺ**).

الكلام هنا عن قسمين من أقسام النسخ وهي نسخ القرآن بالآحاد ونسخ المتواتر بالآحاد وفرق المؤلف بين جوازه العقلي والشرعي.

ومعنى قوله: (**جائزٌ عقلاً**) معنى هذا القول أي ليس هناك ما يمنع ذلك عقلاً، فليس هناك ما يمنع من نسخ القرآن والمتواتر بالآحاد عقلاً، فعقلاً الآحاد ثبوته وثبوت قطعيته كثبوت المتواتر ولا عقل يمنع أن يتعبدنا الله بالنسخ بخبر الآحاد، وهذا هو قول الأكثرين ونقل البعض اتفاق العلماء عليه.

- إذاً جواز النسخ بالآحاد ثابتٌ عقلاً
- أما جوازه الشرعي فأشار المؤلف إلى ثلاثة أقوال:

✓ الأول: لا يجوز نسخ المتواتر بالآحاد مطلقًا.

✓ الثاني: يجوز نسخ المتواتر بالآحاد مطلقًا.

✓ الثالث: جواز النسخ أو جواز نسخٍ المتواتر بالآحاد، إذا كان في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده.

أما **القول الأول وهو عدم الجواز مطلقًا** قال المؤلف: (**ممتنع شرعًا**) عندما قال: (**ممتنع شرعًا**) أراد بهذا الإطلاق فعلى حسب هذا القول لا يجوز نسخ القرآن بالآحاد ولا يجوز نسخ السنة المتواترة بالآحاد وهو الذي عليه المؤلف لأنه قدمه على غيره فالله أعلم يعني تقديمه على غيره أنه على هذا القول وهو قول جمهور الأصوليين، الأصوليون يقولون لا ينسخ القرآن بالآحاد ولا تنسخ السنة المتواترة بالآحاد.

وحجتهم في ذلك أن المتواتر قطعي والآحاد ظني والأحكام الثابتة بنصوصٍ قطعية إنما تنسخ بنصوصٍ مثلها أو أقوى منها.

وبعضهم استدل بحديث عمر بن الخطاب الذي في صحيح مسلم حيث قال رضي الله عنه: (لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا ﷺ لقول امرأةٍ لا ندري لعلها حفظت أو نسيت).

القول الثاني قال المؤلف: (**إلا عند بعض الظاهرية**) أي أنهم قالوا بالجواز مطلقًا؛ أن الآحاد تنسخ المتواتر من القرآن والسنة وهو كما قال قول بعض الظاهرية ورجحه عدد من العلماء المحققين كالشيخ ابن عثيمين رحمه الله تعالى والشنقيطي وغيرهما.

قال الشنقيطي في مذكرته عن هذا القول: "التحقيق الذي لا شك فيه"، وقال: "الدليل الوقوع"، يعني أنه ثبت لهذا أمثلة في الشرع فقال هذا دليله.

الآحاد كما مر معنا إذا احتف بها القرائن أفادت اليقين وصح أخذ الأحكام منها والعبادات والعقائد وعليه فليس قولهم إن المتواتر أقوى يعني لا يصح النسخ لأن المتواتر أقوى ليس بصحيح! هذا القول ليس بصحيح لماذا؟ لأن الآحاد كما مر معنا إذا احتفت به القرائن أفاد اليقين، والضابط هو ثبوت الدليل، فإذا صح الدليل وجب العمل بأحكامه فيصح النسخ به

فالذي ينسخ كما قلنا هو الحكم يثبت إما بآحاد أو بتواتر، فهذا فيه إجابة عن حجة أصحاب القول الأول المانعين لنسخ المتواتر بالآحاد.

أما الاستدلال الذي مر معنا استدلال المانعين بحديث عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الذي ورد فيه رد قول الصحابية وهي فاطمة بنت قيس رضي الله عنها، الصحيح أن عمر لم يمتنع من الأخذ بحديث الآحاد مقابل الآية وإنما عدم تأكده من ثبوت خبرها، وقد أجاب أيضًا عن هذا الاستدلال الشيخ الشنقيطي رحمه الله تعالى وبين أن الحق مع فاطمة بنت قيس في المسألة وقال رحمه الله: (فالحق في ذلك ليس معه رضي الله عنه بل مع المرأة المذكورة) إلى آخر كلامه في المذكرة وهو يبين الحكم الصحيح في المسألة، المهم أن رد عمر بن الخطاب كان لعدم تأكده من ثبوت الخبر وليس بعد ثبوت الخبر، فإذا ثبت خبر الآحاد احتفت به القرائن أفاد اليقين وجب الأخذ بالأحكام الواردة فيه فإن كان به نَسخٌ نَسَخَ، والله أعلم.

والقول الثالث أشار المؤلف بقوله: (**وقيل يجوز في زمنه ﷺ**) هذا هو القول الثالث في المسألة وهو أنه يجوز نسخ المتواتر بالآحاد في زمن النبي ﷺ لا في زمن غيره وقد نسبه البعض للغزالي في المستصفى، ولم أجده، فلعله موجود ولكن لم يتيسر لي أن أجده، ونسبه البعض لبعض المالكية، ولكن العلامة ابن عثيمين رحمه الله قال أن الأصل في النسخ أن لا يكون إلا في زمن النبي ﷺ بكل حال؛ لأنه بعد النبي ﷺ ينقطع الوحي فلا تشريع، فالله أعلم، ولعل الراجح بين هذه الأقوال هو القول الثاني الجواز المطلق خلافاً لترجيح المؤلف رحمه الله تعالى.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وما ثبت بالقياس إن كان منصوصاً على علته كالنص ينسخ وينسخ به وإلا فلا، وقيل يجوز بما جاز به التقصير**)

هذه المسألة هي متعلقة بالقياس هل ينسخ؟ وهل ينسخ القياس؟

المؤلف فرق بين نوعين من أنواع القياس: **ما كان منصوصاً على علته بالشرع، وما لم يكن منصوصاً على علته**، أي أن علته كانت مستنبطة، فعلى حد قوله إذا كانت العلة في القيام منصوصاً عليها كان هذا القياس كالنص من حيث أنه يصح أن ينسخ أو أن ينسخ به، وقال إن كان منصوصاً على علته فكالنص ينسخ وينسخ به، فإذا كانت العلة في القياس منصوصاً عليها كان كالنص من حيث أنه ولكن الجمهور على منع النسخ في هذه الحالة وهو الصحيح بإذن الله.

أما ما لم يكن منصوصاً على علته قال المؤلف: (**والا فلا**) يعني أن الراجح عند المؤلف المنع والسبب أن العلة تكون مستنبطة هنا أي باجتهاد والمجتهد يحتمل الصواب والخطأ وعليه لا يصح أن ينسخ به فلا ينسخ به نصٌ هو يقين لأنه أقوى من حيث الثبوت لأنه وحي والراجح أيضاً المنع كما قلنا يعني منعنا نحن فيما ثبت أو كان منصوصاً على علته أيضاً ما كانت علته مستنبطة.

وقول المؤلف: (**وقيل يجوز بما جاز به التقصير أي أن النسخ المتواتر بالآحاد يجوز بما جاز التخصيص به**)

بماذا يجوز التخصيص؟ مر معنا المخصصات تكلم المؤلف عندها عن تسعة أنواع مخصصات:

١- الحس
٢- والعقل
٣- والإجماع
٤- والنص
٥- والمفهوم من فعل النبي ﷺ
٦- والتقرير
٧- وقول الصحابي
٨- وقياس
٩- النص الخاص،

وهذا الكلام في إطلاقه فيه نظر، وبالنظر لهذه الأقسام نلاحظ أنها لا تصح كلها للنسخ يعني قلنا:

- الحس أو العقل أو الإجماع هذه لا يصح بها النسخ،
- وقول الصحابي فيه تفصيل وسيمر معنا شيء منها الذي يكون مثلاً بحكم الرفع قد ينسخ بها
- والنص لا شك أنه ينسخ وينسخ به،
- والمفهوم كذلك تابع للنص،
- وهل فعل النبي وتقريره مثل السنة القولية؟

المهم أن كلام المؤلف هذا على إطلاقه يعني فيه نظر ولابد من النظر إلى هذه الأدلة بالتفصيل حتى يحكم على صحة النسخ.

ونكون بهذا قد انتهينا من النسخ مبحث النسخ، ونبدأ في الدرس القادم بإذن الله بالإجماع، ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الحادي والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس العاشر من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الحادي والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس العاشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا في الدرس الماضي قد توقفنا عند **باب الإجماع**.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والإجماع وأصله الاتفاق، وهو اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني، وقيل: اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة قولاً**).

المؤلف انتهى من الكلام على أصلَي الكتاب والسنة وكذلك المباحث المتعلقة بهما فلما انتهى من هذين الأصلين بدأ بالأصل الثالث وهو الإجماع، لهذا قال: (**والإجماع**).

الإجماع لغةً: هو الاتفاق، لهذا قال المؤلف: (**وأصله الاتفاق**) يقال: أجمع القوم على كذا أي اتفقوا عليه، وأجمعوا على كذا أي صار ذوي جمع صاروا، وهذا معنى قولهم: اتفقوا عليه.

وكذلك يأتي الإجماع في اللغة بمعنى العزم المؤكد، ومنه قوله تعالى: (فأجمعوا أمركم) ويقصد بـ(أجمعوا أمركم) أي: احزموا أمركم، ومنه قوله: أجمعت الرأي، أي عزمت عليه، ومنه كذلك

حديث: (من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له) أي من لم يعزم عليه، ويفرق العلماء بين المعنى اللغوي الأول الاتفاق، والثاني وهو العزم المؤكد أن الثاني العزم المؤكد يصح من الواحد، بينما الأول وهو الاتفاق لا يتصور إلا من الاثنين فصاعدًا، هذا هو التفريق بين المعنيين.

في الاصطلاح الإجماع في الاصطلاح قال المؤلف: (**اتفاق علماء العصر من الأمة على أمر ديني**).

وعرفها العلماء فقالوا: (**اتفاق مجتهدي العصر من أمة محمدٍ ﷺ بعد وفاته على أي أمرٍ كان من أمور الدين**) وبعضهم قال: اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصرٍ من الأعصار على أمرٍ من الأمور، هنا في هذا التعريف لم يقل على أمرٍ ديني وإنما قال: على أمرٍ من الأمور، يعني الفرق بسيط ما بين هذه التعريفات، ولكن استخدام ألفاظ العلماء دائماً في مكانها، فاتفاق علماء العصر يختلف عن اتفاق مجتهدي العصر، يفرق بعض أهل العلم بينها وسوف يمر معنا.

وبقوله: (**الاتفاق**) المراد بذلك هو الاشتراك في الرأي والاتحاد فيه، ويدخل فيه الاشتراك بالفعل أو القول أو السكوت أو التقرير أو الاعتقاد يشترك عدد في رأي أو في قولٍ أو فعلٍ أو سكوتٍ أو تقرير أو اعتقاد، وبهذا اللفظ (**اتفاق**) يخرج الاختلاف بين المجتهدين حتى وإن اتفق الأكثر ممن يعتبر اختلافهم فلا يسمى هذا إجماعًا، وسيمر معنا بعض التفصيل في هذا، طبعًا من لا يعتبر إجماعهم فلا يعتد به، وكذلك هذا فيه التوضيح سيأتي.

إذاً بقولنا (**الاتفاق**) يخرج الاختلاف بين المجتهدين الذين يعتبر أو يعتد بخلافهم.

وبقوله: (**اتفاق**) أيضاً يخرج به انفراد العالم بقولٍ أو فعلٍ في مسألةٍ معينة ولا يوجد غيره يعني قول واحد فقط فلم يعرف قول غيره في المسألة مثل هذا لا يسمى اتفاقاً ولا إجماعًا لأنه كما قلنا الاتفاق لا يتصور إلا من الاثنين فصاعدًا.

وقول المؤلف: (**اتفاق علماء العصر**) قوله: (**علماء**) في تعريفه وقول العلماء الآخرين (**مجتهدي**

أمة محمد ﷺ) طبعاً لما نقول (**مجتهدي أمة محمد**) لعله هو اللفظ الأولى في التعريف لعله اللفظ الأولى بالتعريف.

وبلفظ (**مجتهدي أمة محمد**) يخرج بذلك عدة أقوام:

- يخرج بهذا اللفظ **عوام المسلمين** ممن لا عبرة بوفاقهم ولا خلافهم لعدم توفر شروط الاجتهاد فيهم أو شروط المجتهد فيهم.
- ويخرج بذلك **طلبة العلم ممن لم يَرقَ بعد إلى درجة الاجتهاد**.
- ويخرج بذلك **اتفاق بعض العلماء أو المجتهدين دون بعض كما قلنا**، كأن يتفق مجتهدو بلدٍ معين علماء مكة أو المدينة أو غير ذلك،

وسيأتي بعض التفصيل أو يتفق مجتهدو طائفةٍ معينة كالشيعة والصوفية أو أصحاب مالك أو أصحاب الشافعي أو غير ذلك.

- وبهذا القول أيضاً يخرج إجماع **العلماء من غير المجتهدين كالنحويين وعلماء الحساب**،

وهذا وجه الفرق ما بين تعريف المؤلف عندما قال (علماء العصر) والتعريف أو اللفظ الذي نحن رجحناه (**مجتهدي أمة محمد**)، لأن العلماء قد يشمل غير المجتهدين كالنحويين وغيرهم فلفظ (**اتفاق مجتهدي أمة محمد**) أولى من قول المؤلف، والله أعلم.

وقول المؤلف: (العصر) قال: (اتفاق علماء العصر)

والعلماء قالوا: (**في عصرٍ من الأعصار**)، في التعريف الآخر في عصرٍ من الأعصار أو العصر بحسب التعريف، يقصد بذلك في أي عصرٍ كان، وذلك لبيان أن الإجماع يعتد به إذا أجمع الذين بلغوا درجة الاجتهاد على حادثةٍ أو في مسألةٍ معينة مطلوبٌ الحكم فيها في عصرهم يكون بذلك الإجماع حجةً عليهم وعلى من بعدهم.

وهذا القيد (العصر)جاء ليزيل الوهم بأن الإجماع لا بد أن يكون من جميع المجتهدين في كل العصور حتى يوم القيامة، هذا توهم باطل قد لا يتحقق فيه الإجماع أصلاً لأنن سننتظر حتى يجتمع جميع المجتهدين في كل العصور، بل يكفي انعقاد الإجماع في عصر من العصور ليكون حجةً على من بعدهم.

وقوله: (**من الأمة**) أي أمة النبي ﷺ، وبهذا القيد يخرج اتفاق أيٍ من الأمم الأخرى السابقة أو أيٍ من الكفار، إذاً الإجماع يكون من أمة النبي ﷺ،

والمؤلف قال: (**اتفاق علماء العصر من الأمة على أمرٍ ديني**) لكن الأولى كما رأينا في التعريفات الأخرى أن يضيف قيد (**بعد وفاة النبي ﷺ**)؛ لأن الإجماع لا ينعقد في زمن النبي ﷺ ولا حاجة لذلك لنزول الوحي وقتها، فهذا القيد مهم أيضاً أن يضاف إلى التكليف.

وقوله: (**على أمرٍ ديني**) يخرج بذلك الأمور الدنيوية، فلا بد أن يكون هذا الإجماع متعلقاً بحكمٍ شرعيٍ يهم المكلفين، وبعض العلماء لا يرى تقييده بهذا القيد بالأمر الديني، والله تعالى أعلم في هذا كما مر معنا في التعريفات.

ولهذا نقول تعريف الإجماع: **اتفاق مجتهدين العصر من أمة محمدٍ ﷺ بعد وفاته على أمرٍ من أمور الدين على أمرٍ أو أي أمرٍ كان من أمور الدين.**

وأما قول المؤلف: (**وقيل اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة قولاً**)

ذكر المؤلف تعريفٌ آخر للإجماع وظاهر كلامه أنه يقدم التعريف الأول لهذا قدمه في الكلام فهو يرجحه وذكر الثاني بصيغة التضعيف فقال: (**وقيل اتفاق أهل الحل والعقد على حكم الحادثة قولاً**) لعله ليبين ضعفه.

وهذا التعريف فيه نظر من حيث مثلاً قوله: (**أهل الحل والعقد**) لأن هذا الكلام أو هذا القيد يعني فيه نوع إجمال؛ فالحل والعقد قد يدخل فيه الأمراء والشرفاء والوجهاء وجهاء القبائل والأعيان وشيوخ القبائل ومقدميهم، هؤلاء هم أهل الحل والعقد عادة وهم ليسوا من أهل الاجتهاد في العادة، هذا قد يوجد أن يكون شيخ قبيلة ومجتهد أو أميرٌ ومجتهد ولكن في العادة هؤلاء ليسوا من المجتهدين، فليس هذا الضابط الذي يميز من يعتبر قوله في الإجماع، فهو ليس بمانعٍ، وقد يحتمل أنه يعني بذلك المجتهدين من أهل الحل والعقد، يحتمل هذا من أراد هذا التعريف ولكن ظاهر التعريف لا يسعف هذا الأمر.

وقوله: (**حكم الحادثة**) أي الواقعة التي تستدعي بيان الحكم الشرعي أو المسألة.

وعندما قال (**الحادثة**) لعله يريد بذلك أن المسألة هذه لا بد أن تكون حدثت أو جديدة لابد أن تكون مسألة جديدة لم توجد من قبل أو كان مختلف فيها، البعض يشترط أن تكون مسألة جديدة بل البعض يقول أنها إذا كانت مختلف فيها من قبل ثم أجمع عليها لا يصح دعوى الإجماع فيها.

المهم الكلام في هذا فيه خلاف، ولكن لعل قوله: (**الحادثة**) يريد بذلك أن مسألة جديدة لم توجد من قبل ولم يوجد عليها حتى الاختلاف لماذا حتى هذا الخلاف؟ لأن البعض يشترط في الإجماع ألا يكون مسبوقاً بخلاف في العصور السابقة بخصوص هذه المسألة التي هي موضع البحث، والراجح وإن لم تكن مسألة جديدة يعني كان مختلف عليها ثم حصل اتفاق فيما بعد الراجح أن هذا يسمى إجماعًا.

وقوله: (**وقيل: اتفاق أهل الحد والعقد على حكم الحادثة قولاً**)

يريد والله أعلم أن الاتفاق هذا لابد أن يكون صريحاً بالقول، ولعله بهذا القيد يريد إخراج الإجماع السكوتي الذي سيمر معنا الكلام عنه، وربما يريد بذلك إخراج فعل البعض وسكوت الباقي وهذا هذا التعريف الثاني كما نلاحظ يعني أضعف من الأول فهو ليس بمانع؛ فلا يمنع من وجود إجماع في عصر الصحابة مثلًا فهو لم يقيده بقيد بعد وفاة النبي ﷺ، ولعله ليس بجامع أيضًا، هذا كما قلنا الإجماع هو اتفاق مجتهدي العصر من أمة محمدٍ ﷺ بعد وفاته على أي أمر كان من أمور الدين، والله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وإجماع أهل كل عصر حجة خلافاً لداود، وقد أومأ أحمد إلى نحو قوله**)

أهل كل عصر الظاهر أنه يقصد بذلك كما قلنا مجتهدي كل عصر لأن ليس الكل يعتبر قوله في الإجماع كما قلنا لابد أن يكون مجتهداً.

إذاً الظاهر أنه يقصد مجتهدي كل عصر.

ومعنى كلامه هذا أنه إذا أجمع مجتهدو عصر من العصور على حكم مسألةٍ معينة فهو حجة على من في عصرهم وعلى من بعدهم إلى يوم القيامة من غير تعيينٍ لهذا الأصل سواءً كان عصر الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ أو عصر التابعين أو تابعي التابعين أو من بعدهم فالإجماع في أي عصرٍ من العصور حجة ودليلٌ شرعي واجبٌ العمل به وهذا القول هو قول الجمهور هذا القول بأنه حجة هو قول الجمهور.

وخالف في ذلك داود الظاهري كما سيمر معنا وهو حجة كما قلنا، فهو دليلٌ شرعي واجبٌ العمل بمقتضاه؛ لماذا؟ للأدلة، هناك أدلة واردة في حجية الإجماع في أي عصرٍ كان.

من هذه الأدلة التي يحتج بها العلماء على حجية الإجماع:

- قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا) فتوعد الله عز وجل من خالف سبيله كما في هذه الآية وهذا يدل على وجوب اتباع سبيل المؤمنين، فإذا أجمعوا على شيء معين -هؤلاء المؤمنون- فهو يقيناً سبيلهم فمن خالف هذا الإجماع دخل تحت هذا الوعيد.

- ومن الأدلة على ذلك: قوله تعالى: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا).

قال القرطبي في كتابه "الجامع لأحكام القرآن" عند كلامه أو تفسيره لهذه الآية بعد أن عد الفِرق المختلفة التي ظهرت حتى عصره في هذا التفسير، قال رحمه الله تعالى: (وفي الآية وفيها دليل على صحة الإجماع حسب ما هو مذكورٌ في موضعه من أصول الفقه، والله أعلم) انتهى كلامه رحمه الله.

إذاً من أدلة الإجماع كما قال القرطبي هذه الآية، وأشار إلى ذلك أيضاً ابن النجار في شرح "الكوكب المنير" إلى هذه الآية، وإلى أنها دليلٌ على صحة الإجماع وحجيته.

- ومن أدلةٍ لحجية الإجماع التي يستدل بها العلماء: حديث: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) وهذا عند من يقوي الحديث، وهنالك أيضاً أحاديث أخرى يصلح أن يستشهد بها أو يستدل بها على حجية الإجماع وهي الأحاديث التي فيها الحض على الجماعة وعدم الشذوذ عنها وغير ذلك.

وقوله رحمه الله تعالى: (**خلافاً لداود**)

أي داود الظاهري كما مر معنا داود الظاهري خالف في ذلك وقال: (أن الإجماع المعتبر والمحتج به هو إجماع الصحابة وليس أي إجماع آخر)، إذاً هو يرى حجية الإجماع ولكن أي إجماع؟ إجماع الصحابة فقط، ولكن الراجح هو قول الجمهور يحصل في أي عصر من العصور وليس في عصر الصحابة فقط.

وأما قوله: (**وقد أومأ أحمد إلى نحو قوله**)

أي نحو قول داود الظاهري بأن الإجماع المحتج هو إجماع الصحابة، يقول:

(**وقد أومأ أحمد إلى نحو قوله**) لعله يقصد بذلك ما روي عن الإمام أحمد أنه قال:

(**من ادعى الإجماع فهو كاذب وما يدريه لعلهم اختلفوا**).

قال الزركشي رحمه الله تعالى في "البحر المحيط معلقاً": (قال أصحابه -أي أصحاب الإمام أحمد- : وإنما قال هذا على جهة الورع والجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه أو أنه قال هذا في حق من ليس له معرفةٌ بخلاف السلف، لأن أحمد قد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيرة) انتهى كلامه رحمه الله تعالى، معنى كلامه ما يروى عن الإمام أحمد يروى عنه الاحتجاج بالإجماع بإطلاق، لكنه رحمه الله تعالى كان ينكر على البعض ممن يحتج بالإجماع بعد الصحابة لا لأنه لا يرى إجماعاً بعدهم، وإنما لأنه يرى أن من بعض من يحتاج بذلك ليس عالماً بالخلاف والاتفاق الجاري بين السلف، فالله تعالى أعلم، والصحيح على كل حال هو قول الجمهور أن الإجماع يصح في كل عصرٍ من العصور ويحتج به.

قال الشنقيطي رحمه الله تعالى في "المذكرة": (إن الإجماع من الأمة معتبرٌ في كل عصرٍ فالماضي لا يعتبر والمستقبل لا يُنتَظَر وكلية الأمة حاصلةٌ بالموجودين في كل عصر) انتهى كلامه رحمه الله تعالى، فالله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**واجتماع التابعين على أحد قولي الصحابة: اعتبره أبو**

الخطاب والحنفية، وقال القاضي وبعض الشافعية ليس بإجماع).

هنا صورة أن يكون الصحابة قد اختلفوا في مسألةٍ ما اختلفوا على قولين ثم جاء من بعدهم التابعون وأجمعوا على أحد هذين القولين، الآن هذا الإجماع على أحد القولين هل يعد إجماعًا؟ حيث يلزمهم ويلزم من بعدهم، أم أنهم حتى لو أجمعوا على أحد هذين القولين اتفقوا عليه هل يحق لمن بعدهم الأخذ بالقول الثاني قول الصحابي الآخر الذي لم يجمع عليه، أما إذا أخذوا بالقول الثاني هذا يكون قد خرقوا الإجماع؟

والمسألة كما ظهر من كلام المؤلف وكما هو معروف مختلفٌ فيها؛ منهم من يقول أن مثل هذا الاتفاق يعد إجماعاً؛ لأنه اتفاق أهل العصر الثاني كما هو تعريف الاجتماع فيه اتفاق أهل العصر وان كان الثاني، وممن قال بهذا القول ذكرهم المؤلف ذكر أبا الخطاب الكلوذاني، والحنفية وكما قلنا بناء هذا القول يحرم على من جاء بعدهم أن يخالف هذا الإجماع، ولو أخذوا بقول الصحابي الآخر هذا يحرم عليهم، يعد هذا خرقاً للإجماع، ومن يقول بهذا القول يستدل لذلك بذات الأدلة على حجية الإجماع التي مرت معنا، ويشهدون أو يستدلون لذلك أيضاً باتفاق الصحابة على مسائل معينة بعد أن كانوا قد اختلفوا فيها من قبل، يعني كانوا مختلفين في هذه المسائل ثم حصل اتفاقٌ بين الصحابة عليها، مثل اختلافهم رضي الله عنهم في قتالهم مانعي الزكاة في صدر خلافة أبي الصديق رضي الله عنه ثم إجماعهم على ذلك بعدها.

ومن أمثلة ذلك أيضاً خلاف الصحابة رضوان الله عليهم في عدة المرأة الحامل المتوفى عنها زوجها، المرأة الحامل المتوفى عنها زوجها ما عدتها؟ اختلفوا في ذلك؛

- قال بعضهم: تعتد بأطول الأجلين وضع الحمل أو أربعة أشهرٍ وعشرا يعني إذا كانت المرأة حامل في الشهر الأخير توفي عنها زوجها قالوا إذاً هنا تعتد أربعة أشهرٍ وعشرًا وهو أطول الأجلين هنا، وإذا كانت حاملا مثلاً في الشهر الأول قالوا تعتد حتى تضع حملها أي ثماني شهور تقريباً لأنها أطول الأجلين.

- والقول الثاني: قال بعضهم بل تعتد بوضع الحمل سواء كان أقل أو أكثر من الأربعة أشهرٍ وعشرًا، ثم وقع الإجماع بعد ذلك على أن الحامل تعتد بوضع الحمل هذا مثال.

وقول المؤلف: (**وقال القاضي وبعض الشافعية ليس بإجماع**)

فيه الكلام عن القول الثاني في المسألة وهو إذا اختلف الصحابة في مسألة على قولين ثم أجمع التابعون بعدهم عليها أو على أحد هذين القولين فإن هذا عند من يقول بالقول الثاني لا يعد إجماعاً مثل القاضي أبي يعلى وبعض الشافعية قالوا هذا لا يعد إجماعًا، وعليه حتى وإن اتفق التابعون على أحد القولين فإنه يجوز القول بالقول الثاني الذي لم يجمع عليه والجمهور على القول الأول بأنه إجماع، ولعله الراجح والصحيح.

وهذه المسألة يعنون لها في كتب الأصول بقولهم: (**مسألة حدوث الإجماع بعد سبق الاختلاف**) أو قد يقال: (**هل يجوز أن يجمع على شيءٍ سبق خلافه**؟) ونريد أن ننوه عليها من هذا العنوان أن هذا الباب لا يخص فقط إجماع التابعين بعض الصحابة وإنما أي إجماع في أي عصرٍ على أي مسألةٍ سبق الخلاف عليها فإن حصل الإجماع عندها كان حجةً على من بعدهم عند الجمهور، والله أعلم.

فإن تم الإجماع على مسألة وإن اختلف فيها من قبل عُدّ هذا إجماعًا وللعلماء طبعاً كلام كثير في حجج الموافقين والمخالفين والترجيح بينها تجدونه في الكتب المطولة لا نريد الخوض في ذلك الآن.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والتابعي معتبر في عصر الصحابة عند الجمهور خلافاً للقاضي وبعض الشافعية، وقد أومأ أحمد إلى القولين**)

الكلام هنا عن التابع الذي وصل إلى مرحلة الاجتهاد أو مرتبة الاجتهاد في وجود الصحابة رضي الله عنهم هل يعتبر قوله في الإجماع؟ هذا الذي وصل إلى مرتبة الاجتهاد في عصر الصحابة وفي وجود الصحابة هل يعتبر قوله في الإجماع مع الصحابة أم لا يعتد بقوله أو يعتد بقول الصحابة فقط بالإجماع؟

أولًا: من هو التابعي؟

التابعي لغةً مأخوذ من التابع والتابع اسم فاعل من قولهم: تبعه أي: مشى خلفه، وسار في

أثره.

اصطلاحاً: اختلف العلماء في تعريف التابعي على أقوال، الراجح منها والله أعلم **هو من لقي صحابياً وإن لم يصحبه**.

قال ابن الصلاح عن هذا التعريف في مقدمته: "**الاكتفاء في هذا بمجرد اللقاء والرؤية أقرب منه للصحابي**"، يعني أنه لم يشترط صحبة الصحابي للنبي ﷺ، فكما أننا لم نشترط صحبة الصحابي للنبي ﷺ واكتفينا بمجرد اللقاء والرؤية فمن باب أولى ألا نشترطه في التابعي، لماذا؟ لأن البعض اشترط الصحبة، لهذا فإن هذا التعريف **-هو من لقي الصحابي وإن لم يصحبه-** يرجح عدم اشتراط الصحبة في التابعي، إذاً قالوا: ***التابعي هو من لقي الصحابي وإن لم يصحبه***، وزاد بعضهم: ***ومات وهو مسلم***، وزاد بعضهم: ***لقيه وهو مسلم ومات وهو مسلم***، فيصبح التعريف: **هو الذي لقي صحابياً وهو مسلم وإن لم يصحبه ومات وهو مسلم**، وهذا التعريف أولى.

وقول المؤلف هنا: (**والتابعي معتبر في عصر الصحابة عند الجمهور خلافاً للقاضي وبعض الشافعية، وقد أومأ أحمد إلى القولين**)

يعني أيضاً هذا القول، وهو أن قول التابعي معتبر في وجود الصحابة أومأ إليه الإمام أحمد، هو قال عند الجمهور أي أن الجمهور على أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في وجود الصحابة رضي الله عنهم فإن قوله يعتبر في الإجماع، وقال بعض أهل العلم بل لا يعتد بالإجماع من غير قوله يقصدون أنه إذا خالف لا ينعقد الإجماع، لأن الإجماع هو الاتفاق، فإن خالفهم انخرق هذا الاتفاق وانخرق الإجماع وعليه لم يستوف الإجماع الشروط.

ونحن في تعريف الإجماع هو اتفاق مجتهدي العصر، ولم نفرق في هذا التعريف بين أن يكون هذا المجتهد صحابياً أو تابعياً أو غير ذلك، ومما يؤيد هذا القول يعني بالإضافة إلى التعريف: اعتبار الصحابة أنفسهم لأقوال المجتهدين من التابعين وفتاويهم التي كانت في زمن الصحابة وقد تصدر العديد منهم للإفتاء من التابعين تصدر العديد منهم للإفتاء بوجود الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يعترض الصحابة على ذلك بل كانوا يزكونهم ويقدمونهم على غيرهم وهم

كثر رحمهم الله تعالى.

مثال من هؤلاء التابعين مثلاً ممن أفتى في المدينة المعروفون بالفقهاء السبعة وهم على روايةٍ من الروايات: سعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، القاسم بن محمد، خالد ابن زيد، وأبو بكر عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، وسليمان بن يسار، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وجمعوهم في بيتين قالوا:

إذا قيل من في العلم سبعة أبحرٍ روا ياتهم ليست عن العلم خارجة

فقل: هم عبيد الله وعروة قاسمٌ سعيدٌ أبو بكرٍ سليمان خارجه

المهم أنه في المدينة فقهاء سبعة معروفون من التابعين أفتوا في زمن الصحابة وتصدروا للعلم في زمن الصحابة وكانوا مجتهدين ولم ينكر الصحابة عليهم ذلك بل كانوا يزكونهم كما قلنا، ووجد غيرهم أيضاً في المدينة مثلاً أبان بن عثمان، سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، نافع أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، علي بن الحسين وغيرهم، وممن أفتى في مدن أخرى كالبصرة مثلاً الحسن البصري ومحمد بن سيرين وأبو العالية الرياحي، في الكوفة علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي، مسروق في الشام، أبو إدريس الخولاني، وعَدَّ ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين عددًا فقهاء الأمصار في ذلك الزمان، فهذا يدل على أن الصحابة كانوا يعتبرون أقوال هؤلاء ويعتدون بفتاويهم وبأقوالهم في المسائل الفقهية.

وأما قول المؤلف: (خلافاً للقاضي وبعض الشافعية)

هذا هو القول الثاني في المسألة وهو أنه لا يُعتَد بقول التابعي الذي هو من أهل الاجتهاد فلا يعتد قوله في الإجماع إذا كان في زمن الصحابة، وكما ذكر هو قول القاضي أبي يعلى، وقال بذلك بعض الشافعية، وقالوا بما أن الصحابة عاصروا رسول ﷺ وشاهدوا التنزيل فهم أعلم بالتأويل؛ فلا يعتد بقول غيرهم من التابعين مع قولهم وهكذا، والقول الأول أرجح وأصح، ويشهد له كما قلنا وقوع ذلك في عصر الصحابة وتقديمهم للمجتهدين من التابعين، فالله تعالى

أعلم.

وهذه المسألة أيضاً تنسحب على من بعد الصحابة والتابعين، فإن تأهل أحد العلماء للاجتهاد في زمن علماء أعلى منه طبقةً وأقدم فإن قوله يعتبر معهم في الإجماع ولا يضر ذلك كونه من جيلٍ جديد فإن حصل اتفاقٌ في زمن الطبقة الأولى ثم جاء هذا العالم وتأهل الاجتهاد وعلماء الطبقة أحياء فعارضهم أو خالفهم لم يعتبر بالإجماع وقتها لأن علماء العصر لم يتفقوا، والله تعالى أعلم.

أما قوله: (**وقد أومأ أحمد إلى القولين**)

أي فُهم من كلامه ما يدعم القولين وليس أنه قال قولاً صريحًا، هذا معنى قولهم عندما يقول: (**وقد أومأ**) يعني فهم من كلامه ما يدعم القولين يدعم القول الأول في موقفٍ والقول الثاني في موقفٍ آخر لا أنه قال ذلك قولاً صريحا، ولعل الصحيح أنه كان يرجح قول الصحابي في بعض المسائل فكان يرجح قول الصحابي تارة وكان يرجح قول التابعي تارة ولكن ليس أنه لا يعتد بقوله في الإجماع، فالله تعالى أعلم، ونكتفي بهذا القدر

سبحانك اللهم وبحمدك نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثاني والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الحادي عشر من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثاني والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الحادي عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد وصلنا عند قول المؤلف رحمه الله تعالى: (**ولا ينعقد بقول الأكثرين، خلافاً لابن جرير، وأومأ إليه أحمد**)

أي لا ينعقد الإجماع باتفاق الأكثرين من مجتهدي العصر ولابد من اتفاقهم كلهم، فإن خالف واحد أو اثنان ممن يعتبر قولهم لا ينعقد الإجماع؛ قالوا: لأن العصمة علقت على اتفاق جميع الأمة فإن وقع الاختلاف لم ينعقد الإجماع طالما أن المخالف هو ممن يعتبر قوله في الإجماع هذا مهم، أما من لا يعتبر قوله في الإجماع فكأن لم يكن، لا يعتبر قوله، وهذا القول بأنه لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين هو قول الأكثرين وهو الصحيح، والله أعلم وكغيرها من المسائل هذه المسألة فيها خلاف،

قال: (**خلافاً لابن جريرٍ وأوما إليه أحمد**)

ابن جرير يقصد به ابن جرير الطبري محمد بن يزيد ابن كثير أبو جعفر الطبري صاحب التفسير المشهور، قال ابن جرير بانعقاد الإجماع مع مخالفة الواحد والاثنين وينسب هذا القول لغيره من العلماء.

أما قوله: (**وأوما إليه أحمد**) فكما قلنا ليس هو قول صريح نقل عنه ولكن فهم من رواية هي رواية ابن القاسم في المريض يُطلِّق، فإنه لما ذكر قول زيدٍ رضي الله عنه قال: زيدٌ وحده زيدٌ وحده هذا عن أربعة من أصحاب رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب وابن عباس وزيد وابن عمر.

قال القاضي أبو يعلى معلقاً في "العدة": وظاهر هذا أنه لم يعتد بخلاف زيدٍ في مقابلة الجماعة

يعني ليس هذا إقراراً بحصول الإجماع بخلاف الواحد أو الاثنين، يعني الذي فهم من كلامه أن الإجماع قد يحصل حتى لو عارض واحدٌ أو اثنين ولكن قال العلماء أن الظاهر أنه أراد أن يرجح فرجح قول الجماعة على قول الفرد، والله تعالى أعلم.

قال المؤلف رحمه الله: (**وقال مالك: إجماع أهل المدينة حجة**)

اشتهر هذا القول عن الإمام مالك ويروى عنه أنه قال في "إجماع أهل المدينة": (إذا أجمعوا لم يعتد بخلاف غيرهم،)

ويروي عنه الحارث المحاسبي في كتاب "فهم السنن" قال: (قال مالك : إذا كان الأمر في المدينة ظاهرًا معمولاً به لم أرى لأحد خلافه ، ولا يجوز لأحدٍ مخالفته،)

ويلاحظ هنا أنه قيده بأن يكون ظاهراً معمولاً به؛ لأن بعض العلماء قالوا إنما أراد بذلك الفقهاء السبعة، يبينون قول الإمام مالك منهم من قال إنه أنما أراد بذلك الفقهاء السبعة وحدهم فإذا أجمعوا على حكم مسألةٍ انعقد بذلك الإجماع وهذا ليس هو المشهور عن الإمام مالك رحمه تعالى، وهناك تأويلات للعلماء في قول الإمام مالك في المسألة، وبعضهم فصل فقال إن مراده بهذا الإجماع ما كان طريقه النقل المستفيض من حال النبي ﷺ وأصحابه مثل ما نقله أهل المدينة عن النبي ﷺ من مقدار الصاع؛ صاع النبي ﷺ ومقدار المد؛ مده ﷺ، وألفاظ الآذان، الإقامة والإمامة، وترك البسملة عند قراءة الفاتحة في الصلوات الجهرية، وعدم الزكاة في

الخضروات وغير ذلك مما كان في زمن النبي ﷺ فإنه لو تغير في عهده لعُلم ذلك، فهذا هو ما كان طريق نقله أو طريقه النقل المستفيض.

أما ما كان من مسائل الاجتهاد فأهل المدينة وغيرهم سواء في أنه لا بد من اتفاق الكل لا أهل المدينة فقط، وبعضهم حمل قوله على ترجيح نقل أهل المدينة نقل هذا عن الشافعي في القديم، وبعضهم قالوا أراد به زمن الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وبعضهم أنكر على كون هذا مذهباً عن الإمام أحمد أصلاً الخوض في هذا الموضوع يعني كما في غيرهم الخلاف يطول لكثرة التفصيلات والاختلافات بين العلماء في حملهم ما روي عن الإمام مالك بما يرونه صحيحًا، والصحيح أن الإجماع لا يتعلق بمكان وإنما يتعلق باتفاق مجتهدي العصر بغض النظر عن مكانهم، وذلك لأن أهل المكان المعين هم بعض من يلزم قوله للإجماع وليس كلهم، هم بعض العلماء في هذا المكان المعين والذي يلزمه بالإجماع الاتفاق؛ اتفاق الكل.

أما ما روي مما نقلوه نقلاً مستفيضًا فالصحيح أن حكمه كغيره وحكمه قيل هذا لصحة النقل أخذ به، أما الأمور الاجتهادية فلا بد من الاتفاق كما قلنا.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وانقراض العصر شرط في ظاهر كلامه وقد أومأ إلى خلافه، فلو اتفقت الكلمة في لحظة واحدة فهو إجماع عند الجمهور، واختاره أبو الخطاب**) يقصد **بانقراض العصر موت أهل العصر** الذي عاش فيه المجتهدون فعند من يشترط هذا الشرط فإنه إذا حصل إجماع لهؤلاء المجتهدين فإن هذا الاجماع لا ينعقد ولا يعتبر ملزماً إلا بموت أهل الإجماع وانقراضهم، انقراض عصرهم من غير أن يظهر مخالف لهم قبل انقراضه، فإذا ظهر مخالفٌ لهم بعد أن أجمعوا في عصرهم لم ينعقد الإجماع، وكذلك هم إذا تراجع أحدهم يعني أن المجتهدون أجمعوا على قولٍ في مسألةٍ ثم تراجع أحدهم فقال قولاً آخر فخالفهم لم ينعقد هذا الإجماع عند من يقول باشتراط انقراض العصر.

واشترط ذلك بعض الشافعية وهو ظاهرٌ كلام الإمام أحمد في روايةٍ عنه، لهذا قال المؤلف: (**وانقراض العصر شرط في ظاهر كلامه**)، يريد في ظاهر كلام الإمام أحمد رحمه الله، إذاً عند من يشترط انقراض العصر إذا أجمع مجتهدو الأمة على مسألةٍ معينةٍ في عصرٍ معين فإن هذا

الإجماع لا ينعقد إلا بأن ينقرض أهل عصرهم.

أما عند من لا يشترط انقراض العصر فإنه بمجرد إجماع مجتهدي العصر على مسألةٍ معينةٍ ينعقد بذلك الإجماع، فبمجرد اتفاقهم على مسألة معينة ينعقد الإجماع ويصير حجةً عليهم وعلى من بعدهم، وليس لأحد أن يخالفه، بل ولا يجوز لمن وافقهم أن يخالف الإجماع بأن يتراجع عن قوله في المسألة.

وقال المؤلف: (**وقد أومأ إلى خلافه**)

أي أن الإمام أحمد أومأ إلى مخالفة من اشترط انقضاء العصر، يعني قال بعدم اشتراطها، فإذا اتفقت كلمة العلماء ولو للحظةٍ واحدةٍ انعقد الإجماع وهذا هو قول الجمهور واختاره أبو الخطاب الكلوذاني وحجتهم في ذلك هي الأدلة الدالة على حجية الإجماع وأنه ليس في هذه الأدلة ما يقيد ذلك بانقراض العصر بل هي أدلة مطلقة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وإذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم على قولين لم يجز إحداث قول ثالث عند الجمهور**)

هذه المسألة فيها خلاف على ثلاثة أقوال:

- القول الأول: بالمنع؛ منع جواز إحداث قول ثالث إذا اختلف الصحابة في مسألةٍ ما على قولين لا ثالث لهما.
- والقول الثاني: هو الجواز مطلقًا، جواز إحداث قول ثالث، يعني إذا اختلف الصحابة في مسألةٍ على قولين، هذا القول الثاني يقول بجواز إحداث قولٍ ثالث.
- والقول الثالث فيه تفصيل.

والمؤلف حصر ذلك في الصحابة فقط والصحيح أن المسألة تعم الصحابة وغيرهم، فلو اختلف مجتهدو العصر في مسألةٍ معينةٍ على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قولٍ ثالث؟ هذه هي الصورة والخلاف فيها كما قلنا على ثلاثة أقوال؛

القول الأول وهو رأي المؤلف قالوا إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قولٍ ثالث

يعني إذا اختلف الصحابة فيما بينهم مسألةٍ معينةٍ على قولين نتج عن هذه الخلاف رأيين في المسألة لا ثالث لهما ثم انقرض عصر الصحابة قلنا نحن نمثل للصحابة وإلا فالأمر أيضًا يجري على غير الصحابة لكن هذا فقط من باب التمثيل، يعني اختلف الصحابة في مسألةٍ على رأيين لا ثالث لهما، ثم انقرض عصر الصحابة، عندها عند القائلين بهذا القول يعد إجماعاً منهم على أن الحق منحصرٌ في هذين القولين، لهذا إحداث قولٍ ثالثٍ في المسألة يعد خرقاً للإجماع لذلك منع المؤلف من إحداث هذا القول الثالث؛ لأن هذا القول الثالث هو خرقٌ للإجماع الذي كان عليه الصحابة من أن الأمر دائرٌ بين الرأيين، وهذا كما قال المؤلف هو الذي عليه.

ومن الأمثلة على هذه المسألة مثلاً **اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في ميراث الجد مع الإخوة** اختلفوا في ذلك على قولين:

القول الأول: قالوا الجد يحجب الإخوة لأنه أب؛ والأب يحجب الإخوة، وعليه فله الميراث كله إذا حجب الإخوة منعهم من الميراث حال بينهم وبين الميراث، قالوا: إذاً القول الأول يحجب الإخوة، وممن قال بهذا القول أبو بكرٍ الصديق معروفٌ عنه هذا وروي أيضاً عن عمر بن الخطاب وابن الزبير وابن عباس رضي الله عنهما.

والقول الثاني الذي اختلف عليه الصحابة يعني في هذه المسألة قالوا الإخوة يرثون مع الجد على ألا يقل نصيبه عن الثلث وعند البعض السدس، وممن قال بهذا القول علي ابن أبي طالب وزيد ابن ثابت رضي الله عنهما.

إذاً الصحابة مختلفون في هذه المسألة مختلفون على كم قول؟ على قولين ولكنهم مجمعون على أن الجد يرث في كلا القولين وهو معنى قولنا أنهم مجمعون على أن الحق لا يخرج عن هذين الرأيين، وعليه بحسب هذا القول لا يجوز أن يأتي أحدهم يقول: الجد لا يرث، إنما الذي الذين يرثون هم الإخوة! هذا يعد خرقاً للإجماع؛ لأن الصحابة اختلفوا في هذه المسألة على القولين الذين ذكرناهما فلا يجوز إحداث قولٍ ثالث.

والقول الثاني في المسألة في مسألة إحداث القول الثالث قال المؤلف رحمه الله: (**وقال بعض الحنفية، والظاهرية يجوز**)

إذاً هذا هو القول الثاني؛ وهو جواز إحداث قولٍ ثالثٍ بعد أن اختلف مجتهدون العصر في المسألة على قولين وروي هذا القول كما قال عن بعض الحنفية والظاهرية، والبعض نسبه لداود الظاهري وأنكر ابن حزم نسبة ذلك له أي لداود هذا هو القول الثاني.

والقول الثالث فيه تفصيل كما قلنا وهذا لم يذكره المؤلف وإنما ذكره عددٌ من الأصوليين منهم الشوكاني في "إرشاد الفحول"، وهو أن القول الحادث بعد القولين إن لزم منه رفعهما معا لم يجز إحداثه وإلا جاز،

إذًا هذا القول الحادث هل يلزم منه أن يرفع القولين؟ يعني هل يبطل القولين؟ فإن كان هذا هو اللازم من هذا القول فلا يجوز إحداثه، وإلا جاز، أي إذا لم يلزم منه رفعهما جاز، روي مثل هذا التفصيل عن الإمام الشافعي وبعض أصحابه ورجحه جماعةٌ من الأصوليين كالرازي والبيضاوي وابن الحاجب، هذا القول الثالث إذا جاء مخالفاً لكلا القولين معاً لم يجز إحداثه؛ مثل منع الجد من الميراث في المثال السابق لو قلنا: أن الجد لا يرث، لكان هذا خرقاً للإجماع الذي كان عليه الصحابة، لأنه يلزم منه رفع كلا القولين، هذا فيه مخالفة لكلا القولين إذا قلنا: أنه لا يرث، لأنه في كلا القولين الجد يرث، فانحصر الحق في هذين القولين، فإذا جئنا بقولٍ ثالثٍ يرفعهما لم يجز إحداثه، ولكن إذا لم يلزم منه ذلك جاز ماذا يعنى هذا الكلام؟ يعني إذا جاء القول الثالث هذا وكان غير مخالفٍ للقولين بالكلية وإنما كان موافقاً لهما من بعض الوجوه يأتي موافقاً لهما من بعض الوجوه قالوا هذا جائزٌ إحداثه.

من أمثلة ذلك في متروك التسمية من الأنعام، يعني ذبح أحدهم إبلاً ولم يسمِّ، هل يجوز الأكل منه؟

اختلفوا على قولين: الجواز مطلقا، والثاني: التحريم مطلقا، ثم ظهر قول ثالث، وهو جواز الأكل إذا كانت التسمية تركت نسيانا وهذا عليه الإمام مالك وأبو حنيفة وغيرهما.

إذاً عندنا قولان: الأول جواز الأكل من متروك التسمية من الأنعام، والثاني التحريم مطلقا، ثم ظهر القول الثالث: وهو جواز الأكل إذا كانت التسمية تركت نسيانًا، إذًا هو موافقٌ لكلا القولين من وجوه أو من بعض الوجوه، فيجوز الأكل إذا كانت التسمية قد تركت نسيانًا ويحرم ذلك إذا لم تكن تركت نسيانًا، فكان هذا القول الثالث بمثابة التفصيل للحكم، لذلك عده

بعضهم من القول الأول وقالوا هذا لا يعد قولاً جديدًا، فالله تعالى أعلم، فهذا هو القول الثالث القائل بالتفصيل.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وإذا قال بعض المجتهدين قولاً و انتشر في الباقين وسكتوا فعنه: إجماع في التكاليف وبه قال بعض الشافعية وقيل: حجة لا إجماع، وقيل: لا إجماع ولا حجة**).

بدأ المؤلف رحمه الله تعالى هنا بالكلام عن الإجماع السكوتي طيب نعود قليلاً إلى أقسام الإجماع؛ الإجماع ينقسم إلى قسمين:

- **إجماع صريح،**
- **وإجماع سكوتي.**

الإجماع الصريح ينقسم إلى:

١. إجماع فعلي
٢. وإجماع قولي
٣. وإجماع يشترك فيه القول والفعل؛

- أما **الإجماع القولي** هو أن يصرح كل مجتهدٍ من المجمعين برأيه بالقول في مثل في حكم مسألةٍ معينة أي أن الأقوال تتفق على حكم هذه المسألة وهذا هو أقوى أنواع الإجماع وينعقد به الإجماع اتفاقاً.
- أما **الإجماع الفعلي** فهو أن يفعل كل من المجتهدين فعلاً بحكم معين يكون متفقاً عليه بينهم من غير أن يصدر من أي منهم قولاً مؤيداً أو مخالفًا، كلهم فعلوا هذا الفعل ضمن هذا الحكم،

مثل هذا الإجماع هو أقل قوةً من إجماع القولي، قالوا لأن الفعل المجرد يحتمل تأويلات واحتمالات بالمقارنة إلى القول الذي يُقطع بالرأي فيه، والاتفاق الفعلي هذا ينعقد به الإجماع على قول الجمهور وكذلك الإجماع على ترك الفعل فهو يعامل بنفس المعاملة كذلك.

- وقلنا هناك إجماع ثالثٌ يشترك فيه القول الفعل وهو أن يتفق بعض المجتهدين على حكم حادثةٍ معينة ويصرح عليه بالقول ويعمل الباقي -باقي المجتهدين- بذلك الحكم.

إذاً بعض المجتهدين يصرح بالاتفاق على القول اتفاق بالقول على حكم حادثة معينة والباقي من المجتهدين يعمل بذلك الحكم وعليه يحدث الإجماع على هذا الحكم بين الجميع، منهم من يتفق عليه بالقول ومنهم من يتفق عليه بالعمل، وهذا النوع من الاتفاق ينعقد به الإجماع اتفاقًا، وهو أقوى من الإجماع الفعلي لكن الإجماع القولي أقوى منه، هذه هي أقسام الإجماع الصريح.

ثم عندنا القسم الثاني وهو موضوع كلام المؤلف، وهو الإجماع السكوتي، قال المؤلف: (**وإذا قال بعض المجتهدين قولاً و انتشر في الباقين وسكتوا**)

والأولى: أن يجمع الفعل إلى لقول كذلك لأنه قال: (**وإذا قال بعض المجتهدين قولاً**) فالأولى أن يجمع الفعل إلى القول، فيقول: إذا قال بعض المجتهدين قولاً أو فعلوا فعلاً أو قال بعضهم وفعل آخرون ما يخص حكما من الأحكام الشرعية، وانتشرت أقوالهم وأفعالهم، وسكت الباقون من المجتهدين عن إنكاره أو موافقته فهذا يسمى إجماعاً سكوتياً، وهذا أجمع وأمنع من تعريف المؤلف رحمه الله تعالى.

وقول المؤلف بعدها: (**فعنه إجماع في التكاليف وبه قال بعض الشافعية**)

المؤلف هنا يذكر الاختلافات بين العلماء في المسألة والاختلاف بين العلماء على ثلاثة أقوال:

قول بأنه حجة وإجماع، وقول بأنه حجة لا إجماع، وقول بأنه لا إجماع ولا حجة.

قوله: (**فعنه**) أي عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى قال: (**إجماع في التكاليف**) أي أنه لا يعتبر هذا الإجماع إلا في الأمور الدينية والأحكام المتعلقة بالتكاليف والبعض أنكر تقييده بالتكاليف والأمور الدينية وقالوا هو حجة بإطلاق، هو إجماع بإطلاق وحجة وذلك بالتسوية ما بين ما فيه تكليف وما لم يكن فيه تكليفًا.

أما قوله: (**وقيل حجة لا إجماع**) هذا القول الثاني في المسألة على الصورة التي ذكرناها في

الإجماع السكوتي قالوا هو حجة ولكنه لا يعد إجماعًا؛ بمعنى أنه يحتج به في الأحكام ولكن يجوز مخالفته، يجوز أن يخالفه المجتهد ليس مثل الإجماع، الإجماع لا يجوز مخالفته وحجتهم في أنه ليس إجماعًا أن الاتفاق لم يتحقق من الجميع لأن الساكت لم يبدِ رأيا في المسألة.

ثم قال: (**وقيل لا إجماع ولا حجة**) وهذا هو القول الثالث في المسألة وقاله داوود الظاهري وعزاه البعض إلى الشافعي وقال الغزالي والرازي والآمدي إنه نص الشافعي في الجديد؛ أي في مذهبه الجديد في مصر، وهو قول المالكية وبعض الحنفية والحنابلة وقالوا: ليس بإجماع ولا حجة، لأنه لا ينسب إلى الساكت قول، ولا يجزم أنه بلغه، وإذا بلغه لا يلزم أنه لم يحل مانعٌ من الاعتراض، فربما كان السكوت لخوفٍ أو لهيبة القائل أو غير ذلك من أسباب، فهذه الآراء الثلاثة والصواب من ذلك كله هو التفصيل في معرفة حال الساكت وسبب سكوته فإن عُلمت قرينة تدل على عدم رضاه عن الحكم ومثلاً كان سبب سكوته الخوف على النفس مثلا لم يعد هذا سكوتًا.

وإذا علم سكوته مع رضاه عُدَّ هذا إجماعًا، عدّه بعض العلماء إجماعاً سكوتياً ظنيًا، وهو الذي يبنى على التتبع بالاستقراء كما مر معنا في الورقات.

نكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثالث والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثاني عشر من المستوى الثالث

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثالث والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الثاني عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد انتهينا في الدرس الماضي من الكلام عن **الإجماع السكوتي**، ونكمل عند قول المؤلف حيث قال:

(**ويجوز أن ينعقد عن اجتهاد، وأحاله قوم، وقيل: يتصور وليس بحجة**).

هذه المسألة متعلقة **بمستند الإجماع**، أي: **دليل الإجماع الذي يعتمد عليه المجتهدون في الحكم الذي أجمعوا عليه**، هل أنه لابد أن يكون مستند الإجماع نصٌ من كتاب الله أو من سنة نبيه ﷺ؟ أم يجوز أن يكون هذا المستند -مستند الإجماع- الاجتهاد والقياس؟

وهذه المسألة مختلفٌ فيها؛

- فالبعض يقول: لا يشترط وجود دليلٍ يستند إليه المجمعون أي دليل أو نص الكتاب والسنة لا يشترط وجوب دليلٍ من الكتاب والسنة يستند إليه المجمعون بل يكفي أن يوفقوا للصواب، من القائلين بهذا الرازي وابن الصلاح،
- ولكن الجمهور على أنه لا بد للإجماع من دليلٍ شرعيٍ يستند عليه سواءً من الكتاب أو من

السنة وقال ذلك عدد من أهل العلم منهم ابن تيمية رحمه الله قالها في المجموع، ومثلوا لذلك بإجماعهم على حرمة نكاح الجدة لقوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ).[١]

ومثلوا لذلك أيضًا بإجماعهم على جواز التمتع في الحج إلى العمرة في الحج بالعمرة واستندوا في ذلك إلى قوله تعالى: (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ)[٢] أما أن يكون مستند الإجماع الاجتهاد والقياس فالعلماء مختلفون كما أشار إلى ذلك المؤلف.

إذاً عندنا هنا ثلاثة حالات:

- ألا يستند الإجماع إلى دليلٍ شرعي ويكتفى بتوفيق العلماء أو بتوفيق المجتهدين للصواب.
- والثاني: أنه لابد أن يستند إلى دليل شرعيٍ من الكتاب أو السنة.
- والثالث: أن يستند إلى الاجتهاد والقياس -اجتهاد العلماء- أي: أنه اجتهادهم والقياس أدى بهم إلى هذا الإجماع،

وهذا القول الثالث هو الذي عليه الخلاف الذي ذكره المؤلف هنا في هذا النص، واختلفوا كذلك في ذلك على ثلاثة أقوال وأشار إليها المؤلف في كلامه، منهم من قال بجواز أن يكون مستند الإجماع الاجتهاد والقياس، ومنهم من قال: إن ذلك لا يتصور بل هو مستحيل، ومنهم قال بل هو يتصور ولكنه ليس بحجة.

فالقول الأول قال المؤلف: (**ويجوز أن ينعقد عن اجتهاد**) هذا القول هو الذي عليه الأكثر وهو أن يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد فهو واقعٌ شرعًا، والظاهر طبعًا أنه اختيار المؤلف رحمه الله تعالى؛ إذ قدمه بالذكر.

ويمثل العلماء لذلك بالإجماع على تحريم شحم الخنزير، قاسوا ذلك على لحمه.

ومن أمثلة ذلك: الإجماع على تحريم القضاء في حالة الجوع والعطش الشديدين وما يشبه ذلك من المشوشات الفكرية قياساً على الغضب المنصوص عليه، الغضب منصوص عليه في الصحيحين قال ﷺ: (لا يقضين حكمٌ بين اثنين وهو غضبان) فقاسوا الجوع والعطش الشديدين

١ - النساء/٢٣

٢ - البقرة/١٩٦

وما إلى ذلك من مشوشات الفكر وأجمعوا على ذلك.

والقول الثاني قال المؤلف: (**وأحاله قوم**) أي أنه لا يتصور أن ينعقد إجماعٌ مستنده الاجتهاد والقياس ولا يقع ذلك شرعاً لأن القياس ظني ومختلفٌ فيه، فكيف يكون مستنداً للإجماع؟ هذا قولهم هذه حجتهم يقولون هو ظني هو مختلفٌ فيه فكيف يكون مستنداً للإجماع والإجماع قطعي! والظاهرية منعوه لمنعهم القياس أصلاً.

إذاً هذا هو القول الثاني في المسألة.

والقول الثالث: قال المؤلف رحمه الله: (**وقيل يتصور وليس بحجة**) أي يتصور وقوع إلى الذي مستنده الاجتهاد أو القياس، لكنهم قالوا ليس بحجة لماذا؟ لأنه ظني، قالوا لكونه يستند إلى الاجتهاد والقياس وهذا ظني، لهذا قالوا: إن الإجماع الذي مستنده الاجتهاد والقياس ليس بحجة، ومعنى قولهم: (**ليس بحجة**) أنه يجوز مخالفته.

والصحيح هو ما عليه الجمهور من انعقاد الإجماع عن اجتهاد والقياس لوقوع ذلك شرعاً، إذاً فيما يتعلق في مستند الإجماع الأقوال تنقسم إلى قولين:

- الأول: لا يشترط أن يكون للإجماع مستندٌ من نصٍ أو قياس وأنه يجوز أن يجمعوا بأن يوفقوا للصواب إلهاماً.
- القول الثاني: أنه يشترط للإجماع مستند، وهذا قول الجمهور أنه لا بد من مستند وهؤلاء اتفقوا على حجية الإجماع الذي مستنده الكتاب ولكنهم اختلفوا في الإجماع الذي مستنده الاجتهاد والقياس، واختلافهم كما قلنا عن ثلاثة أقوال: الجواز، والاستحالة، وتصوره شرعاً مع عدم حجيته، والراجح هو القول الأول، والله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**والأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع**)

يعني إذا اختلف العلماء في مسألةٍ معينةٍ على أقوال، وكان بين هذه الأقوال قدرٌ مشتركٌ معين، هنا يأتي أو هذه تظهر هذه المسألة هل يعد التمسك بهذا القدر المشترك بين هذه المسائل هل يعد التمسك بهذا القدر المشترك إجماعًا؟

مثال -المثال ربما يوضح المسألة- اختلف العلماء في دية الكتابي؛ **الكتابي هو الذي من أهل**

الكتاب، هل ديته تكون كدية المسلم؟

- هذا قول بعض أهل العلم قالوا دية الكتاب كدية المسلم،
- وبعضهم قالوا: بل هي كنصف دية المسلم،
- وعندنا قولٌ ثالث أن ديته كثلث دية المسلم،

ثلاثة أقوال: النصف، أو الكامل دية كاملة، والنصف، والثلث أقل هذه الأقوال هو الثلث.

فهل الأخذ بهذا الثلث أخذ بهذا القول هو تمسكٌ بالإجماع على اعتبار أن القول الأول الذي هو الدية كاملة يأخذ بالثلث وزيادة، والقول الثاني الذي هو النصف يأخذ بالثلث والزيادة كذلك فالثلث هو الحد المشترك بين هذه الأقوال، فإذا أخذنا بهذا القول الثالث هل يعد هذا تمسكاً بالإجماع؟

المؤلف قال: (**الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع**) هذا قول المؤلف أن الأخذ بالثلث في المثال لا يعد تمسكاً بالإجماع؛ لأنه لو كان كذلك لما جاز مخالفته يعني ما جاز القول بالزيادة عنه ولوجب الأخذ بالثلث فقط وعدم الزيادة، لهذا لا يعد التمسك بأقل ما قيل تمسكاً بالإجماع ودليلٌ على ذلك جواز مخالفته، أما الإجماع فلا يجوز مخالفته.

وبعض أهل العلم عد الأخذ بأقل ما قيل من الأدلة المختلف فيها وليس كجزءٍ أو كصورةٍ من صور الإجماع، إنما عدوه كقول مختلفٍ فيه أو كدليلٍ مختلفٍ فيه، الأدلة المتفق عليها نحن ذكرنا الكتاب والسنة والإجماع والقياس، فبعض أهل العلم عدّ الأخذ بأقل ما قيل من الأدلة المختلف فيها بأن يؤخذ بأقل الأقوال في حال الاختلاف ونقلوا أن من احتج بذلك أخذ بقول الشافعي فيما لو سرق رجل متاعًا فشهد شاهد بأن قيمة هذا المتاع ربع دينار وشهد آخر بأن قيمة المتاع المسروق الذي سرقه هذا الرجل ثمن دينار الثمن، الأول قال الربع والثاني قال ثمن قال الشافعي عندها لا يُقطع، أي لا تقطع يده؛ لأن اليد لا تقطع بربع دينار للدليل حديث النبي عليه الصلاة والسلام في الصحيحين: (تقطع اليد في ربع دينار فصاعدًا) ولما اختلفت الأقوال أخذ الشافعي بأقل الأقوال لتحقق ذلك عنده الأول قال الربع، والثاني قال الثمن هذا الذي قال الربع فإنه يشمل الثمن وزيادة، والذي قال الثمن يشمل الثمن فهم متفقون على الثمن، لذلك أخذ

الشافعي بالأقل وهو المتحقق والباقي شبهة لذلك قال لا تقطع يده فدرء الحد بذلك، والله تعالى أعلم.

وقال المؤلف رحمه الله تعالى: (**و اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع، وقد نُقل عنه: لا يُخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، وهذا يدل على أنه حجة لا إجماع**).

الخلفاء الأربعة: أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم قال المؤلف: (**اتفاقهم ليس بإجماع**) فلو أنهم اتفقوا على حكم مسألةٍ معينة جاز مخالفتهم في ذلك والسبب في أن اتفاقهم ليس بحجة: أنه ليس اتفاق جميع مجتهدين العصر إنما بعضهم الإجماع هو اتفاق جميع المجتهدين في العصر وهؤلاء الأربعة الخلفاء العظام لعظم مكانتهم هم بعض المجتهدين في عصرهم وليسوا بجميعهم لذلك لا يعد اتفاقهم إجماعًا، وهذا القول هو قول الجمهور وهو رواية عن الإمام أحمد كما قال المؤلف.

وقوله: (**وقد نُقل عنه: لا يُخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، وهذا يدل على أنه حجة لا إجماع**).

هذا يعني نص الإمام أحمد أنه ليس بإجماع، لأنه نصَّ على وجود قول آخر غير قولهم عندما قال: (**لا نخرج عن قولهم إلى قول غيرهم**) هو نصَّ على أنه ليس القول الوحيد في المسألة وإنما هناك أقوال غيرها ولكنه قدم أقوال الأئمة الأربعة الخلفاء الأربعة على غيرهم، فدَّل هذا على أن اتفاقهم ليس بإجماع، والخلفاء الراشدون هم أهل الاقتداء بهم بدليل قول النبي ﷺ: (عليكم بسنة وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ) وقول الإمام أحمد إنما يدل على أن اتفاق الخلفاء الأربعة حجة، ولا يلزم من قوله رحمه الله تعالى أن يكون إجماعاً، ومعنى قوله: (**حجة**) أنه دليل وأنه يقدم على غيره من الأقوال، (**ويقدم قولهم على قول غيرهم**) لكن مع جواز مخالفة هذا القول في حال وجود دليل آخر مخالفٌ له وقد ورد هذا في الشرع ورد هذا حقيقةً يعني قد خالف عدد من عدد من الصحابة الخلفاء منهم ابن عباس، ابن عباس خالف الخلفاء في بعض المسائل في مسائل الفرائض، قيل خالفهم في خمس مسائل، وابن مسعود خالفهم أيضًا في الفرائض بأربع مسائل، لهذا قولهم حجة ولكنه ليس بإجماع وهذا هو القول الصحيح، والله تعالى أعلم.

وبهذا نكون قد انتهينا من الأصل الثالث وهو الإجماع.

وننتقل إلى قول المؤلف رحمه الله تعالى قال:

(**وأما الأصل الرابع: وهو دليل العقل في النفي الأصلي**).

سبق معنا الكلام عن ثلاثة أصول: الكتاب والسنة والإجماع، والمؤلف أخَّر الكلام عن القياس لأنه كما قلنا سابقًا هو لم يعد القياس أصلاً، إنما عدّ القياس والاستدلال تفريعات لهذه الأصول الثلاثة مع قوله بحجية القياس يعني البعض فعل هذا من أهل العلم لكن مع قولهم بحجية القياس فعدوه تفريعاً للأصول الثلاثة وعدّ هو الأصل الرابع وهو الاستصحاب، وهو موضوعنا هنا عدّه الأصل الرابع وهذا اصطلاحٌ عنده وهو مسبوقٌ بهذا سبقه لذلك عدد من العلماء في هذا التقسيم كابن قدامة في روضة الناظر، وإلا العلماء يعدون الاستصحاب من الأدلة المختلف فيها ويقدمون القياس ولا يعدونه من التفريعات ويعدونه أصلاً بذاته فيقولون: الأدلة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس.

المهم عندنا هنا أنه بدأ الكلام عن الاستصحاب،

والاستصحاب لغةً: هو على وزن استفعال من صحب والصحبة هي الملازمة فهي ملازمة الشيء ومقارنته، الصحبة هي الملازمة والملازمة هي عدم المفارقة ومنهم قول: (**صحب فلان فلانًا، واستصحبت الكتاب**) أي جعلته مصاحباً لي، ومنه الصحابي وهو الملازم للرسول ﷺ هذا لغةً.

في الاصطلاح له تعريفات عديدة لعل من أسهلها:

هو الحكم بثبوت أمرٍ في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول لعدم وجود ما يصلح للتغيير، فإذا ثبت حكمٌ في زمان معين ولم يثبت وجود ما يصلح لتغيير هذا الحكم فإنه يثبت أيضًا في الزمان الثاني الذي يلحق زمان الأول أي يستصحب هذا الحكم في الزمان الثاني وهو معنى هذا التاريخ وهو الحكم بثبوت زمن في الزمان الثاني بناءً على ثبوته في الزمان الأول لعدم وجود ما يصلح للتغيير، لهذا قالوا الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل فمن ادعاه فعليه البيان، الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يوجد المزيل، المزيل يعني المغير فمن ادعاه أي المزيل هذا الذي جاءه وغير ما كان على ما كان فعليه البيان، المزيل هو الذي يغير الحكم ولا بد من وجود دليلٍ حتى يثبت التغيير.

وقول المؤلف: (**وهو دليل العقل**) أكمل بعدها فقال: (**فهو: أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف فيستمر حتى يرد بغيره، ويسمى (استصحاباً)**).

المؤلف يقصد بذلك الدليل العقلي الذي دل الشرع على اعتباره نتكلم عن الدليل الشرعي الذي دل الشرع على اعتباره، ويكون معتبراً عند انتفاء النص يدل هذا على انتفاء التكليف عن المكلف لهذا قال في النفي الأصلي يعني إذا انتفى النص فليس هناك تكليفاً على المكلف وهو معنى قوله: (**دليل العقل في النفي الأصلي**) لأنه وضح ذلك وضح مراده بقوله: (**وهو أن الذمة قبل الشرع بريئة من التكاليف فيستمر حتى يرد بغيره**) معنى الكلام أن الأصل هو براءة الذمة من التكاليف الشرعية قبل ورود النص أو الدليل على تغيير ذلك وهذا هو نفسه الذي يسمى استصحاب البراءة الأصلية أو استصحاب العدم الأصلي أي فينتفي بذلك أي تكليف حتى يثبت الدليل، إذاً هو براءة الذمة من التكاليف الشرعية قبل ورود النص.

يمثل العلماء لذلك بانتفاء صلاةٍ سادسة، فلو قال أحدهم مثلاً إن صلاة الوتر واجبة واستدل الدليل النبي عليه الصلاة والسلام ما تركها حتى في السفر، قلنا في الرد عليه: الأصل عدم الوجوب لعدم الدليل، لأنه بوجوبها صارت صلاةً فريضة وزائدة على الخمس الموجودة عندنا صلاة الفجر والظهر والعصر والمغرب والعشاء والدليل جاء بخمس صلوات فقط، فكيف نوجب هذه الصلاة؟ بذلك نستصحب الأصل بوجوب خمس صلواتٍ فقط حتى يرد الدليل الشرعي لوجوب الوتر وزيادة صلاةٍ سادسة وهذا لم يثبت وعلى هذا يحمل حديث النبي عليه الصلاة والسلام على شيء آخر غير الوجوب، فإذاً عندها لم يقم الدليل ولم يقم دليل على هذا على وجوب صلاة الوتر بل بقي كل مكان على ما كان استصحبنا الأصل أنه لم يرد دليل على وجوب صلاةٍ سادسة، وكذلك الحكم بعدم وجوب صيام زمن غير شهر رمضان لانتفاء دليلٍ على ذلك صيام شهر كامل وإيجاب ذلك فنستصحب وجوب صيام رمضان فقط حتى نجد دليلاً يوجب صيام زمنٍ آخر ولم يوجد وهذا هو النوع الأول من الاستصحاب، هناك أنواع للاستصحاب، هذا النوع هو النوع الأول استصحاب البراءة الأصلية أو استصحاب العدم الأصلي وهذا النوع متفقٌ عليه وهو الذي ينصرف إليه الذهن عند الإطلاق لفظ الاستصحاب لهذا قال المؤلف: (**ويسمى استصحاباً**) يعني إذا قال أحدهم الاستصحاب فالذهن ينصرف إلى البراءة الأصلية استصحاب البراءة الأصلية.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وكل دليلٍ فهو كذلك فالنص حتى يرد الناسخ والعموم حتى يرد المخصص والملك حتى يرد المزيل والنفي حتى يرد المثبت ووجوب صلاة سادسة وصوم غير رمضان يُنفى بذلك**)

بدأ المؤلف بعدِّ الأنواع الأخرى للاستصحاب واختلف العلماء في تقسيمها على أقوال وكل هذا اصطلاح ومؤدى هذه التقسيمات واحد، أنواع الاستصحاب مثلاً التي يعني ستمر معنا هنا استصحاب البراءة الأصلية هو الذي مر معنا،

- استصحاب الدليل الشرعي مع احتمال المعارض،
- استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي،
- واستصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف هذا النوع الرابع مختلف فيه،

إذًا استصحاب البراءة الأصلية، استصحاب الدليل الشرعي مع احتمال معارض، استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي، واستصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف.

القسم الأول: وهو استصحاب الدليل الشرعي مع احتمال معارض معناه أن الدليل الشرعي المثبت يستصحب حكمه ما لم يرد دليلٌ آخر يغيره أو ينسخه فالنص يبقى على يعني يبقى دال وهو الحكم ما لم يرد دليلٌ ينسخه فنستصحب الدليل ويستمر العمل بهذا الدليل إلى أن يرد دليلٌ آخر ينسخه، ويندرج تحت هذا النوع أيضًا النص العام فإنه يستصحب حكم العموم، ولا يخرج عنه حتى يرد دليلٌ آخر بالتخصيص فنعمله بالعموم ما لم يرد النص بالتخصيص فنستصحب حكم العموم، وكذلك المطلق فإنه يستصحب الإطلاق ويعمل به ما لم يرد دليل التقييد، وقد أشار المؤلف إلى هذا النوع بقوله فالنص حتى هذا الناسخ والعموم حتى يذهب مخصص لم يذكر للإطلاق لكن ذكرناه نحن لإكمال فائدة وهذا النوع معمول به بالإجماع هذا النوع الأول معمول به بالإجماع فهو حجة في الإجماع، لكن اختلف فيه في تسميته بالاستصحاب، فمن الأصوليين من قال هذا ليس بالاستصحاب؛ تخصيص العام والنسخ والتقييد المتقيد المطلق قالوا هذا ليس استصحابًا، إنما هذا من باب تعارض الأدلة والتقديم بين الأدلة وهذه الأمور المهم أنها حجة وإن اختلف في تسميته استصحابًا.

القسم الثاني: استصحاب الوصف المثبت للحكم الشرعي، فإذا دل الشرع على ثبوت حكم

معين واستمرار هذا الحكم لوجود سببه فإن هذا الوصف المتعلق بوصف الحكم يستمر حتى يقوم دليلٌ يغير ذلك، وهذا النوع يذكره بعض الأصوليين كجزء من القسم السابق وهو قريب يعني النوعان قريبان يعني نوعان قريبان،

- ويمثل العلماء لذلك فيما يلي:

- إذا تيقن رجلٌ من الطهارة بأن توضأ للصلاة، وصف الطهارة يستمر حتى يثبت دليلٌ على أنه أحدث، لكن إذا بعدها -بعد أن توضأ- شك في ذلك شك خلال هذه الفترة فهل يتوضأ من جديد؟ قالوا إن وصف الطهارة لا يزول بهذا الشك وله أن يصلي صلاته صحيحة وعليه نكون بذلك قد استصحبنا الطهارة لعدم وجود المغير ما هو الذي يغير طهارة الحدث.
- ومن ذلك استصحاب المِلك حتى يرد المزيل ذكره فإذا اشترى شخص أرضًا توفرت الشروط وانتفت الموانع صح العقد فإن الملكية تنتقل إليه ملكية الأرض تنتقل إليه وتثبت له ويستمر ملكه هذا لهذه الأرض حتى يوجد ما يزيله، فالأصل أن ما بيده هو ملكه وعليه إن ادعى أحدهم ملكية الأرض هذه فإننا لا نقبل ذلك ونستصحب ملك الشخص الأول لهذه الأرض ولا نقبل ادعاء الآخر إلا أن يأتي بالمغير بالبينة على زوال ملكيتها من الأول وانتقالها له للثاني.
- ومن ذلك أيضًا إذا عقد زواجٍ صحيحٍ فإنه يستمر الحل بين الزوجين ويحكم ببقاء هذا الزواج وما يترتب عليه من حل الزوجين للآخر كوجوب النفقة على الزوج وإثبات النسب للأولاد وغير ذلك فكل هذا يستمر حتى يثبت المزيل والمزيل كالطلاق والخلع وما إلى ذلك.

أما قول المؤلف بعدها: (النفي حتى يرد المثبت) هو الذي وضحناه في النوع الأول ويعني بذلك نفي انشغال ذمة المكلف بحكم من الأحكام الشرعية حتى يثبت ذلك بالدليل وضربنا لذلك بنفس وجود صلاةٍ سادسة ونفي فرض صيام غير رمضان.

والنوع الرابع أو القسم الرابع من أقسام الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت بالإجماع في محل الخلاف.

قال المؤلف: (**وأما استصحاب الإجماع في مثل قولهم: الإجماع على صحة صلاة المتيمم، فإذا**

رأى الماء في أثناء الصلاة لم تبطل استصحاباً للإجماع، ففاسد عند الأكثرين، خلافاً لابن شاقلا، وبعض الفقهاء)

وهذا النوع كما قلنا الرابع يعني إذا أجمع العلماء على حكمٍ في حالة ثم تغيرت صفة المجمع عليه ويختلف المجمعون في هذه الصفة عندها يستدل من لم يغير الحكم على استصحاب الإجماع الذي كان في الحالة الأولى.

- مثال حتى نوضح المسألة:

أجمع العلماء على صحة صلاة المتيمم، المتيمم الذي فقد الماء أجمع العلماء على صحة صلاته يعني إذا تيمم المكلف لفقد الماء ثم دخل في الصلاة وفي حال صلاته رأى الماء هل تصح صلاته استصحاباً للإجماع على صحة صلاة المتيمم الفاقد للماء قبل دخول الصلاة؟ أم أنها لا تصح لتغير الحال؟ ويقصد بتغير الحال هنا هو وجود الماء اثناء الصلاة بعد أن فقد الماء قبل الصلاة فهل يستصحب الإجماع أم أنه لا تصح الصلاة ولا بد من الوضوء في الماء؟

القائلون بهذا النوع من الاستصحاب النوع الرابع لا يبطل الصلاة يقولون باستصحاب الإجماع المنعقد على صحة الصلاة قبل ذلك والذي لا يقولون بالاستصحاب يبطلون الصلاة لأنهم يقولون لا يقولون أصلاً بهذا النوع فهذا النوع فيه خلاف بين العلماء، ولذلك أشار المؤلف رحمه الله تعالى بقوله: (**ففاسد عند الأكثرين، خلافاً لابن شاقْلا، وبعض الفقهاء**) جمهور العلماء لا يرون الاحتجاج بهذا النوع من الاستصحاب كالشافعي وأبي حنيفة والحنابلة والمالكية وهو اختيار الغزالي وغيرهم، وعليه فالجمهور على بطلان الصلاة إذا رأى الماء في صلاته بعد أن تيمم لفقد الماء، وخالف الجمهور أبو ثورٍ وداود الظاهري والآمدي وابن الحاجب وذكر المؤلف هنا ابن شاقلا من الحنابلة.

ثم قال المؤلف: (**فهذه الأصول الأربعة لا خلاف فيها**)

يقصد بذلك طبعاً الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب النفي الأصلي ربما والذي عليه الجمهور جمهور الأصوليين أن القياس من هذه الأصول الأربع وأن الاستصحاب مختلفٌ فيه وهو الأولى، وقال بعض أهل العلم الاستصحاب هو آخر مدار الفتوى أي آخر ما يلجأ إليه المجتهد

فالمجتهد إن سئل عن مسألة فعليه أن يطلب حكمها في الكتاب أو في السنة أو في الإجماع أو في القياس، فإن لم يجده يلجأ عندها أهل الاستصحاب قال ذلك الزركشي في البحر المحيط وغيره كذلك، فالله تعالى أعلم.

وبهذا نكون قد انتهينا من الاستصحاب، وسيشرع المؤلف في الكلام عن بعض الأصول التي اختلف فيها حيث قال المؤلف رحمه الله تعالى:

(**وقد اختلف في أصول أربعة أُخَرَ، وهي:**

١- (**شرع من قبلنا) وهو شرع لنا ما لم يرد نسخه في إحدى الروايتين اختارها التميمي، وهو قول بعض الحنفية، وبعض الشافعية، والأخرى: لا، وهو قول الأكثرين**).

قوله: (**وقد اختلف في أصول أربعة**)

يعني بذلك الأصول التي سيذكرها بعد هذا الباب: وهي شرع من قبلنا، قول الصحابي، الاستحسان، والاستصلاح يقصد بالاستصلاح يقصد بذلك المصالح المرسلة.

وبدأ المؤلف هنا بشرع من قبلنا ويقصد بذلك الأحكام الشرعية التي شرعها الله تعالى للأمم السابقة قبل البعثة على ألْسنة رسله الأحكام الشرعية شرع الله للأمم السابقة قبل البعثة على ألسنة رسله هذا ما يقصد بشرع قبلنا وحتى نفهم الخلاف في شرع من قبلنا لا بد أن نعلم أن الشرائع السابقة الإسلام على ثلاثة أنواع:

- الأول: ما ثبت أنه كان خاصاً بهم وأن الإسلام نسخه.
- والنوع الثاني: ما ثبت أنه كان شرعاً لمن قبلنا وجاء بالنصوص في الكتاب والسنة أننا مكلفون به.
- والنوع الثالث: ما ثبت أنه كان شرعاً لمن قبلنا ولم يرد في شرعنا نسخٌ له، وهذا هو محل الخلاف.

أما النوع الأول: ما ثبت أنه كان خاصاً بمن قبلنا وجاء الإسلام بنسخه أو نسخه الإسلام هذا النوع لا خلاف فيه بين العلماء بأنه ليس ولسنا مكلفين به.

مثال قال تعالى: (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِى ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا

إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ).[١]

وكذلك مثله قتل النفس كشرطٍ لقبول التوبة، قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ)[٢] فعندنا في شرعنا لا يشترط لقبول التوبة قتل النفس.

ومن ذلك أيضًا تحريم الصيد والعمل يوم السبت حرم ذلك على اليهود ولكنه مباحٌ لنا.

ومن ذلك أيضًا ما كان من قطع موضع النجاسة من الثوب، اليهود كان إذا يعني أصاب الثوب أمروا بقطع هذا الموضع من الثوب ولا يطهر الثوب عندهم إلا بذلك، أما شرعنا فبشرعنا نكتفي بغسل موضع النجاسة والحمد لله.

ومن ذلك كذلك ما ورد في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن رسول ﷺ قال: (أعطيت خمساً لم يعطهن أحدٌ قبلي؛ نصرت بالرعب مسيرة شهر، وجعلت هي الأرض مسجداً وطهورا، فأيما رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصلِّ، وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحدٍ قبلي، وأعطيت الشفاعة، وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعثت إلى الناس عامة) فهذا الحديث يدل على أن الغنائم لم تحل لمن قبلنا لشرائعهم بينما حلت لنا فنسخ ذلك الحكم وكذلك صحة في غير المساجد في شرعنا لم يكن كذلك لمن قبلنا وصحة التيمم في شرعنا، فهذه أمثلة على ما كان محرماً على من قبلنا فنسخ هذا الحكم وأبيح لنا، فالحمد لله رب العالمين.

النوع الثاني: ما ثبت أنه شرعاً لمن قبلنا وجاء بنصوص الكتاب والسنة أننا مكلفون به، هذا النوع لا خلاف فيه أيضًا بين العلماء أنه شرعٌ لنا وأننا مكلفون به، من ذلك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[٣] فالصيام فرض على من قبلنا وهو مفروض كذلك فهو مشتركٌ بيننا وبين من قبلنا.

ومنه كذلك القصاص قال تعالى: (وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ)[٤] الآية، هذا شرع من قبلنا ثم صرح بأنه شرع لنا في قوله تعالى: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى)[٥].

والنوع الثالث: ما ثبت أنه كان شرعاً لمن قبلنا ولم يرد في شرعنا نسخٌ له، هذا النوع هو محل خلاف بين

---

١ - الأنعام/١٤٦
٢ - البقرة/٥٤
٣- البقرة/١٨٣
٤- المائدة/٤٥
٥- البقرة/١٧٨

العلماء، وهو الذي ذكره المؤلف هنا قال المؤلف: (**وهو شرعٌ لنا ما لم يرد نسخه في إحدى الروايتين اختارها التميمي**) إلى آخر قوله، وهذا هو القول الأول في المسألة أن شرع من قبلنا هو شرعٌ لنا، وقال المؤلف: (**وهو قول بعض الحنفية وبعض الشافعية**) والمالكية والشافعية وهو إحدى الروايتين عن الإمام أحمد كما نقل ذلك الشوكاني في كتابه إرشاد الفحول نقل ذلك على ابن السمعاني وغيره، وحجة القائلين بهذا القول أنه لما ذكر في شرعنا فإنه ما ذكر إلا لنعتبر به ولتعلق المصلحة به وهذا الدين إنما جاء لنفع هذه الأمة واستدلوا لذلك بقوله تعالى: (أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ)[1] فهذا أمر النبي ﷺ بالاقتداء بالمرسلين من قبله وهذا يقتضي أن شرعهم شرعاً لنا.

ومما استدلوا به أيضًا قوله تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى)[2] الآية.

ثم قال المؤلف: (**والأخرى: لا، وهو قول الأكثرين**) أي أن هذا هو القول الثاني في المسألة وهو أنه ليس شرع لنا شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا ولا يجب علينا العمل بمقتضاه فلسنا مكلفين بذلك، والمؤلف قال: (**وهو قول الأكثرين**) فالله أعلم.

وقيل هو قول أكثر الشافعية وهو قول عن الإمام أحمد وهو قول الاشاعرة والمعتزلة وابن حزم، واستدلوا بذلك بقوله تعالى: (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا)[3] وكذلك ما ورد من حديث جابر بن عبد الله عندما أتى عمر بن الخطاب رضي الله عنه النبي ﷺ بكتابٍ أصابه من بعض أهل الكتاب فغضب ﷺ وقال: (أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب، والذي نفسي بيده جئتكم بها بيضاء نقية) الحديث.

فأنكر النبي ﷺ ذلك على عمر بن الخطاب، فدل بذلك على أنه ليس شرعًا لنا.

ونكون بذلك قد انتهينا من الأصل الأول المختلف فيه عند المؤلف، ونكتفي بهذا القدر، **سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.**

١- الأنعام/٩٠

٢- الشورى/١٣

٣- المائدة/٤٨

الدرس الرابع والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثالث عشر من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الرابع والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك الدرس **الثالث عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

كنا قد بدأنا في الدرس الماضي في الكلام عن الأصول المختلف فيها عند المؤلف رحمه الله تعالى، وانتهينا من الكلام عن شرع من قبلنا، وسنبدأ الكلام بإذن الله هنا عن قول الصحابي.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف**) هذا هو الأصل الثاني المختلف فيه عند المؤلف بحسب ترتيبه.

وقول الصحابي له حالتان:

- أن يكون مما لا مجال للرأي فيه.
- وأن يكون مما له في الرأي مجال، أي أنه في مسائل الاجتهاد، القول الثاني.

القول الأول: أن يكون مما لا مجال للرأي فيه ليس فيه اجتهاد مثل الأمور الغيبية كالبرزخ وأحداث يوم القيامة، فهذا القول أو قول الصحابي مما لا مجال للرأي فيه حكمه حكم المرفوع

وهو حجة ويقدم على القياس ويخصص به العموم وما إلى ذلك، وهذا يكون في حق الصحابي الذي لم يُعرف بالأخذ بالإسرائيليات.

والحالة الثانية لقول الصحابي: أن يكون مما له في الرأي مجال أو أن يكون في مسائل الاجتهاد، وهذا يكون على أحوال كذلك،

- إذا فعله الصحابي مخالفا دليلا من القرآن والسنة، أي أنه اجتهد فخالف القرآن والسنة، فهنا العبرة بالدليل من القرآن والسنة، ولا يُلتفت إلى قول الصحابي، فقوله هنا ليس بحجة، ومما يستحيل أن يخالف صحابيٌ دليلاً ولا يخالفه صحابيٌ آخر، فمن الممتنع أن يجتمع الصحابة كلهم على مخالفة الدليل من الكتاب والسنة، هذا أمر ممتنع فلو خالف صحابيٌ دليلًا لابد أن تجد له مخالفٌ من الصحابة ممن وافق الدليل فلا يجتمع الصحابة على مخالفة الدليل، هذه الحالة الأولى من حالات قول الصحابي الذي في مسائل الاجتهاد.

- الحالة الثانية: أن يقول الصحابي قولاً ويخالفه صحابيًا آخر عندها لا يكون قول أي منهما حجة، فقول بعضهم ليس بحجةٍ على بعض لاستوائهما في الصحبة والمنزلة والعبرة بالدليل فالواجب عندها عند الترجيح بين أقوال الصحابة أن يكون بحسب الدليل ممن وافق الدليل الذي وافق الدليل الحق يكون معه.

- والحالة الثالثة: أن يقول الصحابي قولاً وينتشر هذا القول ولم يخالفه أحد من الصحابة مثل هذا يندرج تحت الإجماع السكوتي الذي تكلمنا عنه سابقًا.

- والحالة الرابعة: أن يكون الصحابي قول مما للرأي فيه مجال أي في مجال اجتهاد لكنه لم ينتشر ولم يعلم أنه خالفه أحد من الصحابة؛ فهذا هو الذي اختلف في حجيته واختلف العلماء فيه، لهذا قال المؤلف: (**وقول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف**) إذا لم ينتشر قول الصحابي ولم يعرف له مخالف فهذا اختلف فيه على أقوال،

قال المؤلف: (**فروي أنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم وهو قول مالكٍ وقديم قولي الشافعي وبعض الحنفية**)

هذا القول الأول في قول الصحابي الذي لم يظهر لهم مخالف ولم ينتشر قوله، قول الصحابي الذي لم ينتشر ولم يظهر له مخالف.

وقال المؤلف: (**هو قول مالك وقول الشافعي في مذهبه القديم وبعض الحنفية**)

وبعضهم نسبه لجمهور الحنفية فكانوا يعدون كلام الصحابة بعد كلام النبي ﷺ، يعني: مرتبته بعد كلام النبي ﷺ ولذلك كان بعضهم أو كانوا كان من يرجح هذا يقدمه على القياس وحتى في ذلك فهم في خلاف وكذلك يعني تقديمه على القياس فيه اختلاف وأنه يخص به العموم كذلك فيه خلاف بينهم يعني وإن كانوا يقولون بأنه حجةٌ مطلقًا هذا القول لكنهم يختلفون في تقديمه على القياس ويختلفون في تخصيصه للعموم ويستدلون لذلك بما ثبت من النصوص الدالة على فضلهم وعدالتهم وتزكية الله تعالى لهم كقوله تعالى: (وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ)[1] هذا مما زكاهم به الله.

ومن ذلك قوله ﷺ: (لا تسبوا أصحابي، فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهبًا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) وما إلى ذلك من الأدلة.

ثم قال المؤلف: (**ويروى خلافه وهو قول عامة المتكلمين وجديد قولي الشافعي واختاره أبو الخطاب**)

هذا هو القول الثاني في المسألة، قالوا هو ليس بحجة مطلقًا قصدهم بهذا أنه ليس بحجة مطلقة، قول الصحابي هذا وهو مذهب جمهور الأشاعرة والمعتزلة في وبعض النقول يعزى هذا القول للشافعي في مذهبه الجديد بعد أن سافر إلى مصر، وهو رواية عن الإمام أحمد ولهذا اختاره أبو الخطاب الكلوذاني من الحنابلة.

قال المؤلف رحمه الله بعدها: (**وقيل الخلفاء الأربعة**)

هذا قولٌ ثالثٌ في المسألة في حجية قول الصحابي وهو حجية قول الخلفاء الأربعة دون غيرهم من الصحابة وعن الإمام أحمد: لا يُخرج عن الخلفاء الأربعة، فقولهم عنده حجة وليس بإجماع على الصحيح كما مر معنا في باب الإجماع.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وقيل أبو بكرٍ وعمر**)

١- التوبة/١٠٠

هذا قول رابع، وهو حجية قول الشيخين من الصحابة قول أبي بكرٍ وعمر.

وهناك أقوال أخرى في المسألة منها: أن قول الصحابي الذي لم يعرف له مخالفٌ من الصحابة ولم ينتشر قوله يعد حجةً إذا وافق القياس، واختلف القائلون بهذا أيضًا هل حجية هذا القول تكون في قول الصحابي أم في القياس، وهل قبول قول الصحابي لأنه وافق القياس فتكون حجية القياس، أم هو مما يعتضد به؟ فحتى في هذا هم اختلفوا.

وهنا قولٌ آخر قالوا إلى عكس ذلك قالوا بأن قول الصحابي يكون حجةً إذا خالف القياس قالوا لأنه لا يخالف صحابيٌ القياس إلا لأنه اطلع على خبرٍ أو دليلٍ خالف القياس ولم يصلنا هذا الخبر فتكون حجية قوله تكون بأخذه بهذا الدليل الذي لم يظهر لنا لم يصلنا.

ثم قال المؤلف: (**فإن اختلف الصحابة على قولين لم يجوز للمجتهد الأخذ بأحدهما إلا بدليل وأجازه بعض الحنفية والمتكلمين ما لم ينكر على القائل قوله**)

يعني إذا اختلف الصحابة على قولين فإن المجتهد لا يحل له الأخذ بأحد القولين إلا بالترجيح بين القولين والأخذ بما وافق الكتابة والسنة أو الإجماع أو القياس وهذا هو قول الجمهور.

قال ابن عبد البر: فلا يجوز للمجتهد تقليد أحد من الصحابة في مسائل الاختلاف ولا يحل لهم ذلك مع ظهور أدلتهم على أدلة الصحابة يعني عندهم أدلة يعني في الكتاب والسنة ما يعني ما توفرت للصحابي قال لأن الله أمر باتباع الأدلة ولم يوجب تقليد العلماء إلا على العامة الذين لا يعرفون أدلة الأحكام، إذًا المجتهد ليس له أن يقلد الصحابي في الخلاف ويرجح بين أقوال الصحابة من غير مرجح، بل لابد من دليلٍ أو موافقة ترجيح للكتاب أو الإجماع أو القياس.

وذهب بعض الحنفية والمتكلمين إلى جواز تقليد أحدهما والأخذ بقول أحدهما من غير دليلٍ بشرط ألا ينكر على القائل قوله لأنه إذا كان لم ينكر عليه مع وجود الخلاف دل على أنه خلافٌ سائغ يعني اختلف الصحابة في قولين ولكن لم ينكر أي منهما على الآخر إذا لم ينكر هذا دل على أن الخلاف سائغ وأنه خلافٌ معتبر فهو خلاف تنوع فأجازوا تقليد أحد الصحابيين أو الأخذ بقول أحد القولين من الصحابة من غير دليل، ولكن الله أعلم أن القول الأول هو الراجح وأنه لا يجوز التقليد أو الترجيح بين قولي الصحابيين إلا بدليل، ونكون بذلك قد انتهينا من هذا الدليل وهو قول الصحابي الذي لم ينتشر ولم يعرف له مخالف.

ثم بدأ المؤلف هنا بالكلام عن الاستحسان قال: (**والاستحسان وهو العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليلٍ خاص**).

إذًا هذا هو الأصل الثالث المختلف فيه عند المؤلف، والاستحسان في اللغة: مشتقٌ من الحسن فهنا وزن استفعال، والحسن هو ما حسن من كل شيء، ويطلق على ما يميل إليه الإنسان ويهواه، وقد يكون حسناً حقًا وقد يكون حسناً عند أحدهم مع أنه حقًا.

مثال ذلك: أن يستحسن البعض الطواف على القبور ودعاء الأولياء وهو في الحقيقة قبيح.

أما في الاصطلاح فله تعريفات عديدة منها ما هو حق ومنها ما هو باطل، وعليه فالاستحسان:

إما أن يكون استحساناً **شرعياً**، وإما أن يكون استحساناً **عقليًا**،

وعليه في الاستحسان في الشرع أو في الأحكام إما أن يكون استحساناً شرعياً وإما أن يكون استحساناً عقلياً وهذا باطلٌ كما سنبينه.

قال المؤلف: (**وهو العدول بحكم مسألته عن نظاهرها لدليلٍ خاص**)

أي أنه يثبت حكمٌ عام وهذا الحكم العام يندرج تحته مسائل ثم يجيء بعد ذلك حكمٌ خاص أو دليلٌ خاص يدل على إخراج إحدى هذه المسائل من الحكم العام وتنفرد هذه المسألة بحكمٍ خاص تنفرد فيه عن مثيلاتها أو نظائرها التي تحت الحكم العام، مثلاً عندنا دليل عام قال ﷺ: (لا تبع ما ليس عندك) هذا يفيد عدم جواز العقد على المعدوم أو غير الموجود وقت العقد فلا يجوز بيع ما لم يكن موجوداً وقت البيع هذا معنى قوله ﷺ: (لا تبع ما ليس عندك) وهذا نصٌ عام يشمل كل بيع، وعندنا عقد السلم داخلٌ تحته لأنه بيع ثمر وإن كان بتعجيل الدفع وتأخير الثمر ولو طبقنا القاعدة العامة عليه النص عليه هذا النص العام وعلمنا أن عقد السلم بيع ثمر بتعجيل الدفع وتأخير الثمر يعني لو طبقنا هذه القاعدة عليه لحرمناه لأنه تعجيل الثمن وتأخير المثمن، بيع السلم بيع ثمر بتعجيل الدفع وتأخير الثمر.

بناءً على هذا فإنه لا يجوز ولكن عدل عن هذا الحكم الذي هو التحريم إلى حكمٍ آخر وهو الجواز وذلك لثبوت الدليل من السنة حيث رخص النبي ﷺ بالسلم بشروطه المعروفة، لهذا يقال أن الترك القاعدة بهذا الخبر استحسانًا وهذا ما قالوا يعني عندنا: (لا تبع ما ليس عندك) القاعدة

عدم جواز العقد على المعدوم أو بيع المعدوم أو بيع الغير موجود وقت البيع لكن السلم هو كذلك لكن أباحوه لوجود الدليل، فقالوا إن هذا استحسان، ولكن يعني لا يخفى أن هذا قد لا يندرج تحت هذا الدليل وهو الاستحسان لأنه مر معنا في مسائل الترجيح في حمل العام على الخاص والترجيح بين الأدلة فناقش بعض أهل العلم هذا وقالوا مثل هذا لا يسمى استحسانًا.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**قال القاضي: الاستحسان مذهب أحمد رحمه الله وهو أن يترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا لا ينكره أحد**).

القاضي هنا القاضي يعقوب وهو من تلاميذ القاضي أبي يعلى، هذا ومعنى الاستحسان هنا أي يترك القول بحكمٍ معين ويأخذ القول بحكمٍ آخر هو أولى منه، طبعاً ترك القول بحكم معين ورد بدليل والأخذ دخول آخر ورد أيضًا بدليل لا يجوز إلا أن يكون هذا بدليل يعني ترك القول لو ذهب إلى قول آخر لا بد أن يكون بدليل وأن يكون بتقديم الدليل الأقوى على الدليل الأضعف أو تقديم الدليل الأرجح والأخذ بأقوى القولين أو أقوى الدليلين ومثل هذا لا خلاف فيه كما قال المؤلف وهذا لا ينكره أحد وهذا قريبٌ من السابق أيضًا ونوقش كذلك هل يسمى مثل هذا استحسانًا، والله أعلم يعني هذا أنه لا يسمى استحسانًا.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقيل: دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يمكنه التعبير عنه، وليس بشيء**) أي أن المجتهد مع الدربة ومع ممارسة الفتوى والاجتهاد قد يلهم إجابة على مسألةٍ معينة من غير أن يخطر له دليلٌ شرعي بباله في المسألة لكنه يطمئن إلى هذا القول وقد لا يقدر على تبريره والتعبير عنه، ولكن هذا مثل هذا كما قال المؤلف: (ليس بشيء) العبرة بالدليل.

وقال البعض هذا الأمر قد يتمسك به المجتهد فيما غلب على ظنه ولا يقبل في المناظرة إذا كان علماء مجتهدون يناظرون لا يقبل منه هذا الكلام إلا بدليل، والحاصل أن مثل هذا الاستحسان ليس بحجة هذا ليس بحجة ليس بمبنيٍ على دليل فهذا ليس بحجة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقيل: ما استحسنه المجتهد بعقله، وحكي عن أبي حنيفة أنه حجة، كدخول الحمام بغير تقدير أجرة وشبهه**).

يعني ظاهر كلامه أنه مما يستحسنه برأيه من غير دليلٍ شرعي أن الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد برأيه من غير دليلٍ شرعي، وهذا لا يخفى أنه ظاهرٌ بطلانه، وهو الذي شنَّ عليه الشافعي

بالقول حيث قال: (من استحسن فقد شرَّع أو شَرَع) وهذا مردود لأن الشارع هو الله وليس لنا أن نستحسن الشرع بعقولنا في الأحكام الشرعية وإلا عندها فما الفرق بين المجتهد والعامي؟ العامي يستطيع أن يستحسن كذلك، فالأمر منوطٌ بالأدلة، ولا بد أن من الأخذ بالأدلة.

وقوله: (**حكي عن أبي حنيفة أنه حجة**)

هذا مختلفٌ فيه كثير من الأصوليين رد نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة مع أن غيره من الأصوليين يثبتون ذلك عليه بل يقولون أن الشافعي صنف كتاب الأم في الرد على أبي حنيفة في الاستئناف، أو صنف كتابًا في الأم في الرد على أبي حنيفة في الاستحسان.

وأما قوله: (**كدخول الحمام بغير تقدير أجرة وشبه**)

المعروف أن الإجارة أو البيع لابد أن يكون مقابل مبلغٍ معلوم حتى لا نقع في الغرر.

وفي المثال يقول قد استحسنت الأمة الدخول إلى الحمام الذي يغتسل فيه مقابل مال استحسنت الدخول إلى الحمام من غير تحديد الأجرة أو زمن المكوث، وقالوا هذا استحسان وقد قبل والصحيح أن هذا ليس أيضًا من باب الاستحسان بل هو من باب العرف فهذا من العقود التي أحلها الله تعالى وهذا مما جرى عليه العرف أن الأجرة الحمام كذا وكذا أن هناك مبلغ متعارفٌ عليه أو مبلغ معروفٌ بالعرف بين الناس، وبهذا نكون قد انتهينا من الاستحسان، وننتقل بعدها إلى الاستصلاح وهي المصالح المرسلة.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والاستصلاح وهو اتباع المصلحة المرسلة من جلب منفعةٍ أو دفع مضرة من غير أن يشهد لها أصلٌ شرعي**)

كما قلنا المؤلف بدأ هنا بالكلام عن المصالح المرسلة.

والمصالح مفردها مصلحة، وهي المنفعة فكل ما فيه نفعٌ كجلب المصلحة أو دفع المفسدة يدخل في المصلحة لغةً، ويقال صلح الشيء إذا نافعاً أو مناسبًا.

وفي الاصطلاح الاستصلاح يطلق على المصلحة المرسلة كذلك وقد يقال الاستدلال المرسل.

وقبل أن أتكلم في المصالح المرسلة لا بد أن نقدم بمقدمةٍ متعلقةٍ بأنواع المصالح وتقسيمها من

حيث الاعتبار وعدمه في الشرع فهي ثلاثة أنواع:

- مصلحة اعتبرها الشّرع أو شهد لها الشرع بالاعتبار.
- ومصلحة لم يعتبرها الشرع شهد الشرع ببطلانها أو المصلحة الملغاة.
- والمصلحة المطلقة لم ينص الشرع على اعتبارها أو بإلغائها وهي التي تسمى بالمصلحة المرسلة وهو موضوع هذا البحث.

أما المصلحة التي اعتبرها الشرع فهي المصلحة التي جاءت الأدلة الشرعية بطلبها في الكتاب والسنة والإجماع والقياس من ذلك الصلاة وغيرها من العبادات لما فيها من التقرب لله ونيل مرضاته والفوز بجناته وفي المعاملات والحدود فالأمثلة كثيرة إقامة الحد على السارق وتضمينه ما سرق هي من المصالح المعتبرة شرعاً حفظاً للأموال فالمصلحة الشرعية المصلحة المعتبرة شرعاً هي التي حث عليها الشارع وأمر بها لما فيها من تحقيق مصالح العباد من دفعٍ للمفاسد عنهم أو جلبٍ للمصالح.

والمصلحة التي لم يعتبرها الشرع هذا النوع الثاني المصلحة التي لم يعتبر الشرع أو المصلحة الملغاة شرعاً فهي التي لم يلتفت إليها الشارع وشهد ببطلانها وعدم اعتبارها وجاءت الأدلة بالنهي عنها، ومن ذلك المصلحة الموجودة في الخمر والميسر.

قال تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا)[1] فإن كان الشرع قد بين أن لهما منافع ولكنه نص على عدم اعتبارها عدم اعتبار هذه المنافع لأنها مصلحةٌ فهي مصلحةٌ باطلة.

ومن ذلك كذلك في الابن والبنت والمساواة بينهما في الميراث في زمنٍ صارت المرأة فيه تتحمل أعباء الحياة مثل الرجل هذه المصلحة غير معتبرة المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث وهذه باطلة وإن كان عقل الإنسان القاصر قد يراها مصلحة والذي أبطل هذه المصلحة النصوص الشرعية فلا يجوز المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث.

ومن ذلك كفارة جماع الزوجة في رمضان لو فعل ذلك ملك لكان سهل عليه الكفارة عتق الرقبة فلا يصار إلى الصيام كما قلنا أو كما يعني بين الشرع وكما جاء في النص صيام شهرين متتابعين

١- البقرة/٢١٩

إلا إذا لم يقدر على العتق والملك العتق عليه سهل فقال بعضهم نقول إن المصلحة أن يصوم شهرين ولا نتبع هذه القاعدة العتق، فإن لم يستطع أو لم يستطع فيذهب إلى الصيام قالوا أن الصيام يكون في حق هذا الملك أفضل لأنه يردعه وأما العتق فهنا يقدر على ذلك فهو ملك وعنده من العبيد والإماء الكثير فهذا لا يردعه قالوا بهذا من باب أن يردعه من باب المصلحة ولكن هذه المصلحة غير معتبرة لأن الشرع بعكس ذلك لأنه في الشرع قال تعالى: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا)[1] ثم قال بعد ذلك: (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَّا)[2] ثم قال من ذلك: (فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا)[3] إذًا هناك ترتيب في هذه الكفارة الأول عليها أن يعتق الأمر، فإن لم يجد فصيام يوم شهرين، فإن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا، والقول بهذه المصلحة بأنه نذهب إلى الصيام من غير أن نمر بهذا الترتيب قلنا هذه مصلحة ملغاة، الشرع لم يأت بها ولهذا نقول هي مصلحةٌ ملغاة وأن يعني تبين للعقل القاصر أن المصلحة الصيام ورد على هذا عدد من أهل العلم قالوا بل إن العقل يدل على أن المصلحة في العتق لأن العتق أيضًا فيه خير لهذا العبد المؤمن الذي يعتق وينال الحرية لذلك نقول عن هذه المصلحة أنها مصلحة ملغاة.

أما النوع الثالث فهي المصلحة المطلقة أو المصلحة المرسلة وهي الموضوع هنا موضوعنا هي المصلحة التي لم يشهد الشرع باعتبارها أو بإلغائها مصلحة مسكوت عنها لا تستند إلى دليلٍ معين في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس بالاعتبار ولهذا سميت مرسلة، مرسلة بمعنى مطلقة يقال في اللغة الشيء أي أطلقه وأهمله.

وأما في الاصطلاح قال المؤلف: (**وهو اتباع المصلحة المرسلة من جلب منفعةٍ أو مضرة من غير أن يشهد لها أصلٌ شرعي**)

هذا هو أحد التعريفات للأصوليين للمصلحة المرسلة.

والمنفعة من النفع والنفع ضد الضر وهو ما يستعان به المنفعة ما يستعان به للوصول إلى الخير

١- المجادلة/٣.
٢- المجادلة/٤.
٣- المجادلة/٤.

نفع أي أوصل الخير والمنفعة كل ما يستعان به للوصول إلى الخير فيشمل المنافع كلها.

أما المفسدة من الفساد وهو نقيض الصلاح والمفسدة خلاف المصلحة المفسدة الضرر وقوله: (**جلب منفعة**)

يشمل حفظ النفس والعقل والمال والنسل والدين هذه المقاصد الضرورية والتي سماها العلماء من الضرورات الخمس التي لابد منها في قيام الدين والدنيا وهي الضرورات التي يستحيل الشرع أن يفوتها وتستقرأ من النصوص ويلتفت عليها في كل حكم من أحكامه وسيأتي مزيد بيانٍ عنها.

وقوله: (**دفع مفسدة**)

أي دفع جميع المضار مما يؤدي المظالم التي تؤدي إلى الإخلال بالدين والدنيا.

وقوله: (**من غير أن يشهد لها أصلٌ شرعي**)

يريد بذلك إن لم يرد فيها نص على اعتبارها أو على العكس من ذلك أي الغاءها يعني وهو أراد بذلك إخراج ما جاء فيه نص سواءً كان المصلحة المعتبرة أو المصلحة الملغاة فالمصلحة المرسلة لم يشهد لها نص معين من الكتاب أو السنة ولكنها تفهم من عموم أحكام الشرع ومقاصد الشريعة لذلك سميت مرسلة، وهذا التقسيم الذي مر معنا هو تقسيم المصلحة من حيث الاعتبار وعدمه، والمؤلف سيبدأ بالكلام عن تقسيمٍ آخر للمصلحة وهو تقسيم المصلحة باعتبار قوتها وترتيبها وهي طبعاً تنقسم بهذا الاعتبار إلى ثلاثة أقسام:

١. مصالح ضرورية،
٢. ومصالح حاجية،
٣. ومصالح تحسينية.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وهي إما (ضرورية) كقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع حفظاً للدين، والقصاص حفظاً للنفس، وحد الشرب حفظاً للعقل، وحد الزنا حفظاً للنسب، والقطع حفظاً للمال، فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة، والصحيح أنه ليس بحجة**).

الكلام هنا عن القسم الأول وهي المصالح الضرورية: هي المصالح الذي التي لا بد منها في قيام

مصالح الناس الدينية ويتوقف عليها صلاح حياتهم ووجودهم فيها في الحياة ونجاتهم في الآخرة من العذاب، فإذا فقدت هذه المصلحة فشدت حياتهم أو اختلت وهذه المصالح تعرف بالضروريات الخمس وكذلك تسمى بمقاصد الشريعة وهي الأمور التي التفت إليها الشارع في جميع أحكامه ولم يفوتها أو يفوت أياً منها في الأحكام وتعرف هذه المصالح بالاستقراء التام للنصوص الشرعية نصوص الشريعة الكتاب والسنة.

والضرورات هذه هي الدين والنفس والعقل والنسب والمال والبعض قد يضيف ضرورةً سادسةً وهي العرض، وقد شرع الله أحكامه للحفاظ على هذه المصالح، المؤلف ضرب بعض الأمثلة على ذلك.

أما الدين أو الضرورة الأولى الدين قال المؤلف: (**كقتل الكافر المضل وعقوبة المبتدع الداعي حفظاً للدين**)

قتل الكافر المضل مما حفظ به الشرع مصلحة الدين لأن الكافر المضل ينشر ضلاله ويعرض دين المسلمين للضياع ويعرضهم للفتنة فهو خطرٌ على مصلحة دينهم، وبقتله يمنع انتشار الضلال انتشار ضلاله، وكذلك يعطي رسالةً لغيره ممن قد يحاول نشر الضلال بين المسلمين.

ومن ذلك عقوبة المبتدع الداعي لبدعته، الداعي لبدعته هو الذي يحاول نشر بدعته بالشبهات مما يعرض أيضاً دين المسلمين، ولذلك كانت عقوبته هذه حفظاً للدين.

ومما حفظ الله به الدين كذلك قتل المرتد وقتل الساحر وشرع الجهاد في سبيل الله وغير ذلك من الوسائل.

وأما الضرورة الثانية وهي النفس فقال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والقصاص حفظاً للنفس**)

شرع الله عقوبة القصاص حفظاً للنفس البشرية القاتل يقتل فالقاتل يقتل النفس بالنفس وكذلك السن بالسن والعين بالعين وما إلى ذلك هذا مما يمنع المرء من ارتكاب الجرائم من ارتكاب أي من هذه الجرائم خوفاً من العقوبة خوفاً من القصاص هذا مما يعين الناس على العيش بسلام وعلى حفظ النفس.

ومن الوسائل أيضًا لحفظ النفس في الشّرع الديات، ومن ذلك أيضا أكل الميتة للمضطر يحفظ

به النفس، ومن ذلك تحريم الانتحار ووجوب صون النفس والأبدان من التلف كل هذا إنما شرع رعايةً لهذه المصلحة وهذه الضرورة حفظ الناس.

وأما العقل فقال: (**وحد الشرب حفظاً للعقل**)

الله تعالى شرع حد الشرب الخمر لأنه يذهب العقل عن الإنسان ما يؤدي به إلى أضرار مختلفة أضرار أخرى تبعاً لهذا عندما ضيع عقله.

وأما النسب فقال: (**وحد الزنا حفاظاً للنسب**)

فرض الله حد الزنا حفاظًا على النسب والعرض والنسل لما يؤدي إليه من الزنا من اختلاط الأنساب وضياعها.

وأما المال فقال: (**والقطع حفظاً للمال**)

القطع يراد به قطع يد السارق أي أن الله تعالى شرع حد قطع يد السارق حفظاً للمال من السرقة والغصب والاختلاس.

ومن ذلك أيضاً ما شرعه الله عز وجل من أحكامٍ مختلفة كأحكام البيوع والربا والإجارة والشركات والحوالات كل هذا حفظاً لحقوق الناس وأموالهم يدخل أيضاً تحت هذا الباب.

وقال المؤلف بعدها: (**فذهب مالكٌ وبعض الشافعية لأن هذه المصلحة حجة والصحيح أنه ليس بحجة**)

هذا القول هو القول الأول لهذا النوع من المصلحة، قول مالك وبعض الشافعية أن هذه مصلحة هو القول الأول وعليه عندهم تبنى عليها الأحكام الشرعية فهو مذهب الإمام مالك وبعض الشافعية عن الشافعي في القديمة وروي كذلك عن بعض الحنابلة وبعض الأحناف.

واستدل القائلون بهذا القول بعدة أمور: منها أن الشرع إنما جاء لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة والأخذ بالمصلحة المرسلة يتفق مع هذا يتفق مع ما جاء به الشرع لتحقيق مصالح العباد فالشريعة كلها إما جلب منفعة أو درء مفسدة، واستدلوا لذلك استقراء عموم الأدلة الواردة في الكتاب والسنة وموافقة ذلك لعموم الرحمة بالعباد وجلب المصالح لهم ودرأ المفاسد عنهم، قال

تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)[١] وقال تعالى: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ)[٢] وحديث النبي ﷺ: (لا ضرر ولا ضرار) واستدلوا لذلك أيضاً بعمل الصحابة رضوان الله عليهم ومراعاتهم لجلب المصالح ودرء المفاسد وبعملهم بالمصالح المرسلة بالضوابط.

ومثلوا لذلك بجمع القرآن بين دفتين في المصاحف ففعلوا ذلك مراعاةً للمصالح المرسلة وحمايةً للدين الذي هو من الضرورات الخمسة.

ثم قال المؤلف: (**والصحيح أنه ليس بحجة**) هذا هو القول الثاني في المصالح المرسلة في الضروريات في المصالح الضرورية هذا القول هو الذي ذهب إليه الجمهور من الحنفية والحنابلة والظاهرية، ونقل ذلك أيضاً عن الامام الشافعي.

وحجتهم في ذلك أن الله شرع لعباده ما يحقق مصالحهم في والآخرة ولم يترك شيئاً من غير تشريع، وعليه فالقول بالمصالح المرسلة معناه النقص في الدين وتنصيب أنفسنا مشرعين في الدين ويعد فتحاً للباب لمن أراد أن يحدث بالدين ورد العلماء على هذا بأن قالوا بأن الشريعة نعم تكفلت بتحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد عنه في كثيرٍ من الأحكام الشرعية ودلت بذلك في عموم الأدلة من الكتاب والسنة ومع هذا فالشريعة في بعض الجزئيات لم تأت لها وهي الأمور التي تتجدد مع الزمان، فهي وإن كانت لم تأتِ بأحكام خاصة بها لكنها وضعت قواعد عامة في التعامل مع هذه المستجدات والأمور المستجدة ولذلك شرع الاجتهاد والقياس وقالوا ومن ذلك مما شرع أيضاً المصالح المرسلة بالضوابط الشرعية للتعامل مع هذه المستجدات ولهذا فعلى عكس المؤلف القول الراجح والله أعلم هو القول الأول.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وإما حاجيّ كتسليط الولي على تزويج الصغيرة لتحصيل الكفء خيفة الفوات**) هذا القسم الثاني من أقسام المصالح هي المصالح الحاجية وهي المصالح التي لا تصل إلى حد الضرورة ويحتاج إليها الناس من أجل التوسعة عليهم ورفع الحرج ولا يتوقف عليها استمرار الحياة واختلالها وإنما يترتب على فقدانها الحرج بالضيق والمشقة يتوقف على فقدانها ضيقٌ وحرجٌ ومشقة فهي شرعت من أجل التوسعة على العباد ورفع الضيق والحرج

١- البقرة/١٨٥

٢- المائدة/٠٦.

والمشقة عنهم وتيسير طرق المعاملات وتبادل المنافع بين الناس.

ومن ذلك ما مثل به المؤلف رحمه الله تعالى بتسليط الولي على تزويج الصغيرة لتحصيل الكفء خيفة الفوات، أي أن الشارع أذن للأب أن يزوج ابنته الصغيرة الكفء من الرجال من غير إذنها خشية فوات مثل هذه الفرصة عليها إذ هي صغيرة ولا تدرك من هو الأصلح والأكفأ لها بنفسها لقلة خبرتها بالرجال فاحتاجت لأبيها حتى يقوم بذلك عنها.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**أو تحسيني كالولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد الدال على الميل إلى الرجال**).

هذا القسم الثالث المصالح التحسينية وهي الأمور التي تقتضيها مكارم الأخلاق ومحاسن العادات والتي لا تتوقف عليها الحياة ولا تفسد ولا تختل ولا يلحق بالمسلم الضيق والحرج والمشقة من تركها، إنما شرعت حتى تسير الحياة على أكمل وجه وأقوى منهج.

والمؤلف رحمه الله تعالى مثل ذلك بالولي في النكاح قال: (**صيانة للمرأة عن مباشرة العقد الدال على الميل إلى الرجال**) يعني المرأة الأصل فيها الحياء وعدم خلطها بالرجال لأن المرأة إذا قامت بعقدها بعقد النجاح بنفسها فإن هذا كأنه يدل على قلة المروءة وقلة الحياة وجاء الولي حتى يقوم بهذا العمل عنها حملًا لأحسن الأخلاق وحتى لا يرى لهذه المرأة بنظرةٍ سلبية.

وهذا المثال ربما فيه نظر باعتبار أنه تحسيني لأن الأدلة وردت بعدم صحة النكاح إلا بالولي فهذا ليس مجرد تحسيني هذا ربما ضروري لأن فيه حفظ النسب فالله أعلم.

ومثل ذلك بعض أهل العلم اجتناب ما استخدم الأطعمة والأشربة عدوه تحت المصالح التحسينية، وقالوا من ذلك أيضاً الزينة والتطيب أو المنع من بيع النجاسات أو بيع من بعض الحيوانات التي لا فائدة منها.

قال المؤلف في ختام قوله: (**فهذان لا يتمسك بهما بدون أصلٍ بلا خلاف**) هذان يريد بذلك المصالح الحاجية والمصالح التحسينية أنه لا ينبغي للمرء أن يتمسك بأي منهما من غير أصلٍ عام يشهد لهما فلا بد من شاهدٍ لهما من جنسهما حتى يؤخذ بهما في المصالح المرسلة قالوا وإلا كان ذلك من الإحداث في الشرع بالرأي لأنه ليس كل مصلحةٍ تظهر للمرء تكون مصلحةً في حقيقتها فقد يراها أحدهم مصلحة وهي في الحقيقة مفسدة.

أما قوله: (**بلا خلاف**) ففيه نظر لما ثبت عن مالك رحمه الله تعالى من مراعاته المصالح الحاجية ثبت هذا عن مالك مراعاته للمصالح الحجية كما راعى المال الصالح الضرورية وتبعه في ذلك بعض أهل العلم فقوله: (**بلا**

خلاف) ليس بصحيح.

في الختام ربما من الأنسب أن نتكلم عن بعض الضوابط التي وضعها بعض القائلين بالمصالح المرسلة:

- قالوا من هذه الضوابط عدم معارضة المصلحة لنصٍ في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس الصحيح.

- وقالوا من ذلك أن تعود على مقاصد الشريعة بالحفظ والصيانة.

- وقالوا من ذلك ألا تعارضها مصلحةٌ أرجح منها أو مساويةٌ لها ولا يستلزم العمل بها مفسدةً أرجح منها أو مساوية لها.

- وقالوا أن تكون المصلحة في نطاق المعاملات، بل قال بعضهم لا خلاف بين أهل العلم أن العبادات لا يجري فيها العمل بالمصالح المرسلة، لأن العبادات توقيفية ولا مجال للرأي فيها، وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن الأصول المختلف فيها عند المؤلف.

ومن الجدير بالذكر أن هناك عدداً من الأصول المختلف فيها بين الأصوليين لم يذكرها المؤلف نذكر بعضها من باب العلم بالشيء، نحن ذكرنا الأخذ بأقل ما قيل ذكرناه في باب الإجماع، بعضهم قال الأخذ بأقل ما قيل من الأدلة المختلف فيها، وبعضهم ذكر ما يسمى بسد الذرائع، ومن ذلك العرف والعادة، ومن ذلك الاستقراء استقراء الأدلة، ومن ذلك قالوا دلالة الإلهام، وقالوا دلالة الاقتران، وقالوا دلالة السياق، وبعضهم ذكر فقال الاستدلال على فساد الشيء بعدم الدليل على صحته، وبعضهم قال الاستدلال على فساد الشيء بفساد نظيره، وقالوا الاستدلال على عدم الحكم بعدم الدليل، ومن ذلك الأصل في المنافع الإذن وفي المضار المنع، وقالوا إطباق الناس من غير نكير، وبعضهم قال الهاتف الذي يعلم أنه حق هاتف تسمعه لا تعلم من القائل لكن تعلم أنه حق، ومن ذلك قالوا رؤية النبي ﷺ في المنام.

المهم هذه أمثلة على الأدلة المختلفة فيها بين العلماء ذكروها، وبعضهم فصل فيها، ثم سوف يبدأ المؤلف بعد ذلك في باب القياس.

ونكتفي بهذا القدر، سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الخامس والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الرابع عشر من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الخامس والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الرابع عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد وصلنا في شرح هذا الكتاب إلى:

باب القياس

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ومما يتفرع عن الأصول المتقدمة القياس وأصله التقدير**) أي أن القياس يعتمد على غيره من الأصول ولا يستقل بنفسه.

وقوله: (**الأصول المتقدمة**) يقصد بذلك ما مر معنا؛ الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب، ما مر معنا من الأصول المتفق عليها عند المؤلف ونحن تكلمنا في ذلك، المؤلف لم يعتبر القياس من الأصول الأربعة المتفق عليها على اعتبار أنه ليس مستقلاً بنفسه وإنما يقوم على غيره، والأصوليون على أن الأصول أربعة الكتاب والسنة والإجماع والقياس وكل الأصول مردها إلى الكتاب والسنة.

وقوله: (**وأصله التقدير**) يريد بذلك المعنى اللغوي للقياس قد مر معنا أن القياس لغةً التقدير

والمساواة والتقدير أي أن يعرف قدر أحد الأمرين بواسطة معرفة قدر الآخر ومنه قولهم: (**قست الثوب بالزراع**) فعلمنا قدر الثوب بواسطة معرفتنا لقدر الذراع.

والقياس كذلك المساواة (**قست النعل بالنعل**) أي سويت بينهما، وقولهم: (فلان يقاس بفلان) أي يساويه، وقد يقول: (**فلان لا يقاس بفلان**) أي لا يساويه.

وفي الاصطلاح قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وهو حمل فرعٍ على أصل في حكمٍ لجمعٍ بينهما**)

ذكر المؤلف هذا التعريف للقياس وسيذكر غيره من التعريفات التي وردت كتب الأصوليين والمراد بالحمل هنا الإلحاق أو الإثبات، إلحاق: يعني إلحاق الفرع هو قال: (**حمل فرعٍ على الأصل**) يعني إلحاق الفرعِ الذي لم يذكر في النص حكمٌ متعلقٌ به، الفرع بالأصل الذي ثبت فيه نص أو في حكمه نص لهذا قال: (**حمل فرع على الأصل**) أي إلحاق الفرع على الأصل في حكمٍ، أي إثبات مثل حكم الأصل للفرع فإذا كان الأصل محرماً يثبت مثل هذا الحكم -وهو التحريم- للفرع، وإذا كان مباحاً فهو كذلك.

وقوله: (**لجامعٍ بينهما**) يريد بذلك العلة التي توجد في الأصل والفرع، وهي التي تجمع بين الأصل والفرع في الحكم، فلما وجدت في العلة في الفرع وكانت موجودة أصلاً في الأصل أثبت مثل حكم الأصل للفرع.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقيل إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم**)

هذا تعريفٌ آخر للقياس ولعله فيه نوع من الدقة، ولكن كسابقه أيضًا عليه مآخذ عند بعض الأصوليين، فما هناك من تعريف إلا ولبعض الأصوليين مآخذٌ عليه.

المهم أن نعلم أن بهذا التعريف عندنا فرع لم يرد في حكمه نص في الكتابة أو السنة وعندنا الأصل الذي في حكمه النص وكذلك عندنا العلة علة الحكم التي هي موجودة في الأصل فإن وجدت مثل هذه العلة في الفرع أثبتنا مثل حكم الأصل له.

مثال: الخمر حرام، قال تعالى: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ)[1] علة ذلك الإسكار لقوله ﷺ: (كل مسكرٍ حرام) فثبت عندنا حكم الخمر

١- المائدة/٩٠

وهو التحريم وعندنا ثبتت العلة أيضًا في الحديث وهي الإسكار وعندما يقول النبي ﷺ: (كل مسكرٍ حرام) كل هذه من صيغ العموم فيشمل ذلك كل ما به هذه الصفة وهي الإسكار، وعندنا كذلك النبيذ، النبيذ لم يرد فيه نصٌ في الكتاب والسنة بتحريمه أو غير ذلك، ولكن ثبت عندنا صفة الإسكار في النبيذ فهذه العلة التي هي الإسكار وجدت في النبيذ وهي موجودة في الأصل الذي هو الخمر فعندها نحمل حكم الخمر فنثبت له مثل حكم الخمر وهو التحريم فيحرم شرب النبيذ.

وقد انتقد بعض العلماء التعريفين السابقين لقولهم مثلًا في الأول (**حمل فرع على أصل**) قالوا الحمل هو ثمرة القياس والأصل أن الثمرة لا تدخل في الماهية وقالوا كذلك عن الإثبات في التعريف الثاني وقلنا ما من تعريف إلا وعليه مآخذ والمهم عندنا أن تصل الفكرة وستجدون أيضًا تعريفات أخرى وسيذكر المؤلف أيضًا تعريفاً مطولاً بعدها.

والبعض عرف القياس فقالوا: إثبات مثل حكم أصل لفرعٍ لاشتراكهما في علة الحكم، قالوا (**إثبات مثل حكم**) ما قالوا: حكم، بل قالوا: (**إثبات مثل حكمٍ أصل**)، قالوا: لأنه لا يتصور أن يكون الحكم الثابت في الأصل هو بذاته وبعينه الثابت للفرع إنما هو مثل الحكم، لذلك قالوا إن الحكم في الفرع يكون أضعف من الحكم في الأصل، فالله تعالى أعلم، هذا تعريفٌ قريبٌ للتعريف السابق، وكما قلنا لو تتبعنا انتقادات يعني العلماء لكل تعريف لطال الأمر بنا، المهم أن تصل الفكرة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقيل حمل معلومٍ على معلوم في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما لجامعٍ بينهما من إثبات حكمٍ أو صفةٍ لهما أو نفيه عنهما وهو بمعنى الأول وذاك أوجز**)

هذا تعريف الباقلاني للقياس، تعريف أبي بكر الباقلاني توفي سنة أربع مئة واثنين هجرية هو محمد ابن الطيب الباقلاني البصري هو أشعري العقيدة وانتهت إليه رئاسة المالكية، هذا التعريف عرف عنه وهو منقولٌ عنه في معظم كتب الأصول المطولة.

وقوله: (**حمل معلومٍ على معلوم**) يريد بذلك الفرع

(**حمل معلوم**) الأولى يريد بذلك الفرع (**على معلومٍ**) يريد بذلك الأصل، واستخدم لفظ المعلوم ونحن مر معنا أن المعلوم لفظٌ عام بل مر معنا أن المعلوم لا أعم منه.

والباقلاني استخدم هذا التعريف حتى يشمل الموجود والمعدوم، فقال: (**حمل معلومٍ على معلوم**).

وقوله: (**في إثبات حكمٍ لهما أو نفيه عنهما**)

لعل في كلامه هذا نظر رحمه الله يعني هذا لأن الأصل حكمٌ ثابت بالنص ونحن نريد إثبات حكم للفرع وليس للأصل وكلامه هذا يوهم بأن الأصل يثبت له حكمٌ بالقياس.

الباقلاني قال: حمل معلومٍ على معلوم في إثبات حكمٍ لهما، المعلوم الأول والثاني، الأول كان الفرع، والثاني هو الأصل، فكيف نثبت حكماً للأصل بهذا الحمل؟ الأصل ثابت فيه الحكم بالدليل لا بالقياس فهذا فيه نظر.

وقوله: (**لجامعٍ بينهما من إثبات حكمٍ أو صفةٍ لهما أو نفيه عنهما**)

جامع بين الأصل والفرع، ما هو الجامع بين الأصل والفرع؟ العلة وهو قال: (**لجامع بينهما**) أي جامع بين الأصل والفرع (**من إثبات حكم أو صفة أو نفيه عنهما**) فالجامع بينهما قد يكون حكماً وجودياً أو عدمياً أو وصفاً حقيقياً،

وقال المؤلف: (**وهو بمعنى الأول وذاك أوجز**)

أي أن تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني الطويل هذا يؤدي المعنى الذي يؤديه التعريف الأول الذي مر معنا ولكنه أوجز، أي مختصر.

وقال المؤلف: (**وقيل هو الاجتهاد وهو خطأ**)

أي أن تعريف القياس هو الاجتهاد هذا تعريفٌ آخر قالوا أن تعريف القياس هو الاجتهاد.

ومر معنا في الورقات أن الاجتهاد اصلاحًا: **هو بذل المجهود لإدراك الحكم الشرعي أو لاستخراج الحكم الشرعي**، وتعريف القياس بالاجتهاد خطأ كما قال المؤلف رحمه الله، الاجتهاد كما قلنا هو بذل الجهد لاستخراج الحكم الشرعي، والقياس هو ما بُذل الجهد والوسع فيه، ليس هو نفسه بذل الجهد أو الوسع، إنما هو ما بذل الجهد والوسع فيه، فالاجتهاد ينتهي يعني يندرج تحت أمور أخرى غير القياس يعني غير القدرة على القياس، الاجتهاد يندرج تحت أمور وستمر

معنا أيضًا عندما نتكلم عن صفات المجتهد، لا بد أن يندرج تحته أمور أخرى غير القدرة على القياس، مثل بذل الوسع لاستخراج الأحكام من النصوص، استخراج الأحكام العامة من النصوص العامة، وبذل الوسع في الجمع والترجيح بين الأدلة، وحمل العام على الخاص، والمطلق على المقيد، وغير ذلك، فمن الخطأ أن نقول أن القياس هو الاجتهاد.

وتعريف القياس بأنه اجتهاد بناء على ما قلنا قبل قليل هو غير مانع، لماذا؟ لأن الاجتهاد يؤدي بالمجتهد إلى أكثر من القياس كاجتهاد بالعموم وحمله على الخاص عند التعارض الظاهري وغير ذلك.

فإذًا هذا التعريف لا يمنع من دخول أمور أخرى غير القياس وعلى هذا فهذا التعريف غير مانع، وكذلك هو غير جامع لأن الاجتهاد لا يكون إلا عن بذل جهدٍ ومشقة في استنباط الأحكام، وأما القياس فمنه القياس الجلي كما يقول بعض أهل العلم قالوا من القياس قياس الجلي وهذا لا يحتاج إلى بذل جهد ووسع ومشقة فهذا مما ردوا فيه على هذا التعريف فقالوا هذا التعريف القول بأن القياس هو الاجتهاد غير مانعٍ ولا جامع.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والتعبد به جائزٌ عقلًا وشرعًا عند عامة الفقهاء والمتكلمين خلافاً للظاهرية والنظّام**)

الكلام هنا عن حجية القياس، والمؤلف يقول إن حجية القياس ثابتة بالعقل والشرع معاً عند عامة العلماء.

كبداية القياس في الأمور الدنيوية متفقٌ عليه بين العلماء كما في الأدوية والأغذية، فقياس الدواء على دواء مشابه له مماثل له، والتجارب التي يقوم بها العلماء، هذا متفق عليه بين العلماء، على هذا القياس في الأمور الدنيوية، لأن العقل دل على مثل هذه الأقيسة، المتماثلات يجب أن تكون لها نفس الحكم هذا يدل عليه العقل الأمور المتماثلة يجب أن يكون لها حكمٌ واحد يعني ما دامت متساوية متماثلة هذا بدلالة العقل، وهذا من ناحية العقل، نحن قبل نتكلم عن مسألة القياس الشرعي، هذا القياس من الأمور الدنيوية من ناحية العقل أثبته العلماء ومتفقون عليه ومن باب قياس النظائر، قياس النظير بالنظير، والجمع بين المتماثلات، والتفريق بين المختلفات فلهذا القياس في الأمور الدنيوية متفق عليه بين العلماء واتفقوا على

حجيته أيضًا.

مما اتفق عليه العلماء أيضًا هو القياس الصادر من النبي ﷺ مثل الرجل الذي سأل النبي ﷺ عن أمه التي ماتت وعليها صيام فسأله: أفأقضيه عنها؟ فقال رسول الله ﷺ: لو كان على أمك دين، أكنت قاضيه عنها؟ قال: نعم، قال: فدين الله أحق أن يقضى، هذا حديث متفق عليه، قاس فيها الدين الدنيوي على الدين الأخروي في أحقية القضاء.

ولهذا المهم أن نعلم أن الأقيسة في الأمور الدنيوية والقياس الصادر النبي ﷺ متفقٌ على حجيته، أما القياس في أمور الشرع من غير النبي ﷺ فهو الذي يتكلم عنه المؤلف هاهنا، والمؤلف قال إنه حجةٌ بالعقل والسمع أي يعني بالشرع وهو السمع.

قال: (**والتعبد به جائزٌ عقلًا وشرعًا عند عامة الفقهاء والمتكلمين**)

أما بالعقل فقلنا لأن القياس بالعقل يجمع بين المتماثلات ويفرق بين المختلفات، فالمتماثلات يعطيه نفس الحكم، والمختلفات يفرق بينها في الأحكام والأمور المختلفة، وكذلك العقل يجوز للشرع أن يثبت مثل هذه الأحكام، الأحكام المتماثلة للأمور المتماثلة في صورها وفي عللها، وقال كثير من المتكلمين أن العقل يدل على وجوب العمل بالقياس، مع هذا خالفهم البعض أيضًا في هل العقل يثبت حجية القياس، القول الأول أصح أن العقل يثبت أنها تثبت حجية القياس أيضًا بالعقل كما قلنا، لأن الشرع لا يفرق بين المتماثلات ولا يجمع بينهم يعني الشرع عادة يثبت أحكام المتماثلات ويفرق بين المختلفات.

وقول المؤلف بعدها: (**شرعاً**)

أي يريد بذلك أن حجة القياس تثبت بالنص من الأدلة الشرعية أو الأدلة السمعية واستدل ذلك بأدلة عديدة من الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب فاستدلوا لذلك بالآيات التي تدل على التفكر والاعتبار وغير ذلك وقال العلماء: الاعتبار هو رد الشيء إلى نظيره، فقول الله تعالى: (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ)[1] فيه دليلٌ أو حثٌ على التفكر ورد الأمور إلى نظائرها القياس، ومثل قوله تعالى: (أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ

١- الحشر/٢.

(٣٥))[1] للتفريق بين المتخالفين، فهذا دليل على أن الشرع يدل على هذا، وقوله تعالى: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ)[2] قصص السابقين ننظر فيها حتى نعتبر ونتعلم ونعلم أن العاقبة واحدة لمن فعل مثلهم وهذا من باب الجمع بين المتماثلين.

ومن ذلك قوله تعالى: (كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ)[3]، وقوله تعالى: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (٥٩))[4] وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تفيد التسوية بين المتماثلات والتفريق بين المختلفات كلها أدلة على حجية الأقيسة الشرعية كما يقول العلماء.

أما من السنة: فقد مر معنا حديث الرجل الذي سأل عن قضاء الصيام عن والدته.

ومن ذلك أيضًا حديث ابن عمر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إنما مثل صاحب القرآن كمثل صاحب الإبل المعقلة إن عاهد عليها أمسكها وإن أطلقها ذهبت).

ومن ذلك حديث أبي ذر في صحيح مسلم عندما قال النبي ﷺ: (... وفي بضع أحدكم صدقة، قال يا رسول الله: أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر؟ قالوا: نعم، قال: فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له فيها أجراً) وهذا واضح.

أما في الإجماع فنقل العلماء إجماع الصحابة على العمل بالقياس ونقل ذلك عنهم بأسانيد صحيحة، فالصحابة عملوا بالقياس ونقل ذلك عنهم بأسانيد صحيحة ولم ينقل عن مخالف لهم في ذلك في عصرهم من الصحابة فكانوا يعملون بالقياس في زمن الصحابة من غير نكير، بل نقل ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم وفضله عن أبي القاسم البغدادي أنه قال: (ما علمت أحداً سبق النظّام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد ولم يلتفت إليه الجمهور)أهـ، وقال ابن عبد البر بعدها: (لا خلاف بين فقهاء الأنصار وسائر أهل السنة في نفي القياس في التوحيد وإثباته في الأحكام إلا داود فإنه نفاه فيهما جميعًا) انتهى كلامه رحمه الله.

١- القلم/٣٥

٢- يوسف/١٠٩ –غافر/٨٢ – محمد/١٠

٣- الأنبياء/١٠٤

٤- آل عمران/٥٩

لهذا عدّ الكثير من أهل العلم القياس أصلًا متفقًا عليه بالإضافة إلى الكتاب والسنة والإجماع لأنه لا يعتبر بمن خالف بعد انعقاد هذا الإجماع في زمن الصحابة فكيف يؤخذ به فهو معدودٌ من الأدلة المتفق عليها، ولهذا قال المؤلف رحمه الله تعالى بعدها قال:

(**عند عامة الفقهاء والمتكلمين**) ثم قال: (**خلافاً للظاهرية والنظّام**).

أما النظّام فهو إبراهيم ابن سيار البصري المعروف بالنظّام أحد رؤوس المعتزلة بل وتنسب إليه طائفة النظّامية يعني قد يكون خالف المعتزلة في بعض الأصول أو في بعض الأمور ولكنه من رؤوس المعتزلة فلما خالفهم كانت له طائفة سميت باسمه النظامية وهو كما نقل ذلك ابن عبد البر أول من أنكر القياس وتبعه على ذلك بعض المعتزلة وكان ينفي القياس الشرعي عقلاً وشرعًا، ثم تابعهم داود الظاهري على نفي القياس في الأحكام ولهم استدلالات على ذلك وهي ظاهرة ويكفي من ذلك مخالفتهم للإجماع فالدليل على ضعف قولهم مخالفتهم لإجماع العصور المشهود لها للخيرية دليلاً على بطلان قولهم، فالله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**ويجري في جميع الأحكام حتى في الحدود والكفارات خلافاً للحنفية وفي الأسباب عند الجمهورومنعه بعض الحنفية**)

هذا المبحث يتعلق بما يجري فيه القياس وبما لا يجري فيه القياس، يقولون موضوع القياس ومحله يعني بعض أهل العلم يقول ما هو موضوع القياس أو ما هو محل القياس؟ فالمؤلف ذكر هنا الأحكام والحدود والكفارات والأسباب قال:

(**ويجري في جميع الأحكام حتى في الحدود والكفارات خلافًا للحنفية وفي الأسباب**)

هناك أمور أخرى أيضًا لعلها تمر معنا بعد قليل.

أما بالنسبة للأحكام فالقياس يجري في جميع الأحكام الشرعية العملية التي يرد فيها نص شرعي فعلمنا علة الأحكام التي ورد فيها نص شرعي فيجري فيها القياس وبقولنا: يجري في الأحكام الشرعية العملية، نريد بذلك أن نخرج الأمور العقدية والتوحيد كما ذكره ابن عبد البر وغيره من العلماء، فلا يجوز القياس في هذا لأن هذا يؤدي إلى البدع ويؤدي إلى الإلحاد وإلى تشبيه الخالق بالمخلوق والتعطيل وغير ذلك، ولكن هناك قياس قد يصح في هذا الباب، فالقياس

الوحيد الذي يصح في الباب قال العلماء هو قياس الأولى فما ثبت للبشر من كمال فإن إثباته لله تعالى من باب أولى، هذا هو القياس الذي يثبتونه في حق الله، قال تعالى: (وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى)(١) فما ثبت من كمال في المخلوق فهو في حق الله تعالى أولى، بل هو في حق الله كمالٌ لا نقص فيه ولا بوجه من الوجوه سبحانه وتعالى، وكذلك كل نقصٍ وجب نفيه عن المخلوق فنفيه في حق الله تعالى من باب أولى بل هو في حقه تعالى نفيٌ مع إثبات كمال الضد له سبحانه.

أما في الحدود، الحد المقصود هو الحد الشرعي والحد في الشرع هو العقوبة المقدرة في الشرع لأجل حق الله تعالى، وقيل هي عقوبة مقدرة شرعاً في معصية لتمنع من وقوع مثلها أو في مثل الذنب الذي شرع له العقاب، المؤلف على جواز جريان القياس في الحدود وكما هو واضح من كلامه فيما بعد الأمر فيه خلاف وكذلك في الأمور الأخرى سيذكرها.

القائلون بهذا القول بجواز جريان القياس في الحدود اشترطوا لذلك معرفة العلة فإذا وجدت العلة جاز القياس.

ومما مثلوا له حد النباش، النباش هو الذي يسرق الأكفان أكفان الموتى ينبش القبور ويسرق أكفان الموتى قاسوه على السارق بجامع أخذ مال الغير خفية من حرز مثله لذلك قالوا من يقول بهذا القول قالوا بقطع يد النباش قياساً على حد السرقة.

أما الكفارات فالكفارات هي الأعمال المخصوصة المقصودة التي أمر بها الشارع أو أمر الشارع بها المكلف عند ارتكابه مخالفةً من المخالفات.

قال النووي في المجموع: وسميت كفارة من الكَفْر في اللغة وهو الستر لأن الكفارة تستر الذنب وتذهبه أي تذهب الذنب الذي يعني إذا أداها المكلف على الوجه المطلوب.

والمؤلف جوز جريان القياس على الكفارات أيضًا وهي كما قلنا كالمسألة قبلها فيها خلاف والمؤلف اختار الجواز فإن أراد الشارع كفارة في موضع معين أو في مسألة وأمكن معرفة هذه العلة علة إيجاب الكفارة أو العلة التي من أجلها شرعت هذه الكفارة ووجدت هذه الكفارة في موضعٍ آخر عندها جاز إلحاق هذا الموضع الآخر بالأصل الذي ثبت فيه الحكم أو الكفارة، يعني مثلوا لذلك بكفارة من أفطر في نهار رمضان بالأكل أو الشرب عامداً الذي يفطر في نهار رمضان

١- النحل/٦٠

بالأكل والشرب عامدا هل عليه كفارة؟ نحن لم يرد عندنا نص من الكتاب أو السنة على كفارةٍ في حقه ولكن ثبت عندنا أن من جامع زوجته في رمضان أن عليه كفارة وهو من مفطرات الجماع في نهار رمضان والأكل والشرب مفطرات فقاسوا الأكل والشرب على جماع الزوجة في نهار رمضان بجامع انتهاك حرمة نهار رمضان بإحدى المفطرات لأن هذه كلها مفطرات، وعلى ذلك الذين يقولون بهذا القول يوجبون الكفارة على من أفطر بأكلٍ أو شربٍ عامدًا أو عمدًا فكفارة الجماع في نهار رمضان العتق فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين فإن لم يستطع فإطعامه ستين مسكينًا ومن يفطر في نهار رمضان يوجبون عليه.

ويلحق بالحدود والكفارات كذلك الرخص يقول كذلك الرخص قد يعني أن يجري فيها القياس واستدلوا لذلك سواءً كان في الكفارات أو في الحدود، استدلوا لذلك بالأدلة على حجية القياس ذاتها، الأدلة لجريان القياس على الحدود والكفارات وغيرها استدلوا بذات الأدلة على حجية القياس قالوا أن مثل هذه الأدلة عامة تتناول الحدود والكفارات وغيرها والرخص ولم يرد تخصيص فلا نخرج الحدود والكفارات من هذا الحكم لأن الأدلة عامة، يعني الأدلة العامة في حجية القياس في كل ما يعلم علته من الأحكام والكفارات والحدود وغيرها فهم جوزوا القياس في هذه، ومن أدلتهم ما وقع من إجماع الصحابة رضي الله عنهم في حد شارب الخمر، فحد شارب الخمر قاسه الصحابي علي ابن أبي طالب رضي الله عنه على القاذف، قال رضي الله عنه: إذا سكر هذى وإذا هذى افترى، فجلدوه حد المفتري، يراد بالمفتري القاذف فقاسوا حد شارب الخمر بحد المفتري أو القاذف فاستدلوا بهذا على جريان القياس في الحدود وهذا القول هو قول الجمهور.

المؤلف بعدها نقل الخلاف وهو خلاف الحنفية لهم فقال المؤلف: (**خلافاً للحنفية**) ومما نقل عن الحنفية في هذا استدلالهم على عدم جواز القياس في الحدود بحديث: (ادرأوا الحدود بالشبهات) أي أن الواجب على ولي الأمر والقاضي التثبت عند الحكم بالحد ويتجنب الشبهات في ذلك، فإذا لم يثبت عنده الحد ثبوتاً واضحاً فلا يقيمه في المكلف يعني قد يكتفي بما يردع الجريمة كالتعزير، فإذا كان الأمر فكيف نثبت لعقوبة معينة حدا بمجرد القياس وقالوا أن هذا القياس ظني وليس بدليل قاطع وقالوا مثل هذا أيضًا يمشي في الكفارات لأنها عقوبة في حد

المكلف، طبعاً هذا الحديث حديث: (ادرأوا الحدود بالشبهات) في أسانيده مقال والعلماء مختلفون في الحكم عليه وبعضهم يقول أن هذه الأسانيد يقوي بعضها بعضا، المقصود هنا الذي نريد نعمل الأمر مختلف فيه استدلالهم بحديثٍ ضعيف والجمهور على خلاف قول الحنفية، فالجمهور على جواز جريان القياس في الحدود والكفارات والرخص، وأما درء الشبهات فالعلماء قالوا ليس كل شبهة، ليس مطلق الشبهات إنما هي شبهات معتبرة هي التي تدرأ التهم وهذه الأمور يعني لا يقام الحد بالتهم فليس الأمر هكذا على إطلاقه.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (وفي الأسباب عند الجمهور) أي أن القياس يجري في الأسباب عند الجمهور والأسباب المقصود بها هنا هي الأسباب التي ثبتت معنا في الأحكام الوضعية يدخل تحت ذلك أيضًا الشروط والموانع لهذا جوزوا القياس في الأسباب والشروط والموانع.

ومما يمثلون له قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد في وجوب القياس على القاتل بهما بجامع القتل العمد العدوان يقيسون القتل بالمثقل، القتل بالمثقل أي بالشيء الثقيل الذي لا يقطع أعضاء الجسد شيء ثقيل، فالمحدد هو الأداة الحادة التي تفرق الجسد وتمزقه كالسيف والسكين وهي التي ورد بها النصوص.

ومما يمثلون له كذلك قياس الجوع والمرض والحزن وأمثالها على الغضب بحق الحاكم أو القاضي نحن ثبت عندنا في الحديث: (لا يحكم أحدكم بين اثنين وهو غضبان) الغضب هذا سببٌ لمنع القضاء، قالوا يقاس عليه كذلك الجوع والمرض والحزن الشديد وغير ذلك يقاس عليها بجامع تشويش الفكر وانشغال الذهن، فهذا من الأمثلة على جريان القياس في الأسباب، أما بالنسبة للشروط وجريان القياس على الشروط أو في الشروط إذا علمت علة في الشروط جوزوا القياس فيها.

مثال ذلك اشتراط النية في الوضوء نحن ليس عندنا نصٌ على اشتراط النية في الوضوء قاسوها على اشتراط النية في التيمم بجامع تمييز العبادة عن العادة في كلٍ منهما وبالنسبة للموانع إذا شرع مانعٌ في موضعٍ معين وعلمت العلة وثبت وجود هذه العلة في موضعٍ آخر قالوا يجوز قياس هذا الموضع على الأصل فيكون مانعاً في الفرع كذلك.

مثلوا لذلك بقياس النفساء على الحائض في سقوط الصلاة عنهما بجامع خروج الدم النجس

ذي الأوصاف المعروفة والذي هو أذى ونجس يجب تنزيه الصلاة منه وعليه يكون يعني النفاس مانعاً من الصلاة كما أن الحيض مانعٌ منها.

والذين جوزوا جريان القياس في الأسباب والشروط والموانع كثير من الحنفية والشافعية والحنابلة وخالفهم جمع من المالكية وبعض الحنفية وبعض الشافعية وهو مذهب كثير من الأصوليين كما نقله بعض أهل العلم، خلافًا لقول المؤلف، لأن المؤلف قال بعدها: (**وفي الأسباب عند الجمهورومنعه بعض الحنفية**)

يعني كأن الأكثر على جريان القياس وأنه فقط الحنفية هم من خالف أو بعض الحنفية، لا في خالف ذلك المالكية وبعض الشافعية والكثير من الأصوليين.

وكثير من أهل العلم يقول: أن الخلاف بين القولين بجريان القياس أو عدمه عند التدقيق خلاف لفظي، ولكن القاعدة التي تهمنا والضابط في المسألة وهي القاعدة عند الجمهور في كل من الأحكام والحدود والكفارات والرخص والأسباب والشروط والموانع وغيرها أن العبرة بمعرفة العلة، فإذا عرفنا العلة جاز القياس، هذه هي القاعدة العامة.

طيب، نحن نكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السادس والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الخامس عشر من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس السادس والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الخامس عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

في الدرس الماضي كنا قد بدأنا **بالقياس**، بالكلام عن القياس وقدمنا له مقدمة وتكلمنا آخر ما تكلمنا عما يجري فيه القياس، ثم قال المؤلف -رحمه الله تعالى-:

(ثم إلحاق المسكوت بالمنطوق مقطوع وهو مفهوم المو افقة وقد سبق وضابطه أنه يكفي فيه نفي الفارق المؤثر من غير تعرضٍ للعلة وما عداه فهو مظنون وللإلحاق فيه طريقان:

أحدهما: نفي الفارق المؤثر وإنما يحصل مع التقارب.

والثاني: الجامع فيهما وهو القياس)

المؤلف هنا يتكلم عن تقسيم القياس باعتبار قوته وضعفه، فهو بهذا الاعتبار ينقسم إلى قسمين:

١. **قياس قطعي،**
٢. **وقياسٌ ظني،**

القياس القطعي وقد يسمى القياس الجلي.

قال فيه المؤلف: (ثم إلحاق المسكوت بالمنطوق مقطوعٌ وهو مفهوم الموافقة وقد سبق وضابطه أنه يكفي فيه نفي الفارق المؤثر من غير تعرض للعلة)

عرفه العلماء بأنه ما قطع فيه بنفي الفارق المؤثر، أو ما كانت العلة فيه منصوصا عليها أو مجمعا عليها وهذا القياس لا يحتاج فيه إلى التعرض لبيان العلة الجامعة بين الأصل والفرع، إما للنص على العلة، بأن النص جاء بالعلة، أو لعدم وجود فارقٍ مؤثرٍ بين الأصل والفرع؛ أي لا فارق بينهما معتبر، وهذا هو مفهوم الموافقة الذي مر معنا، وقد مر معنا الكلام عن الخلاف بتسمية مفهوم الموافقة قياساً مع اتفاقهم على حجيته، لكن عده البعض من القياس وقالوا: إنه أقوى أنواع القياس، وهو قسمان كما مر معنا:

- **الأولى: وهو فحوى الخطاب.**
- **والمساوي: وهو لحن الخطاب.**

وقول المؤلف: (ثم إلحاق المسكوت بالمنطوق)

المسكوت يقصد به الفرع الذي نريد حكمه يعني نحن نريد حكم الفرع المنطوق هو الأصل الذي ورد حكمه في منطوق النص في النص أو بالإجماع وقصده بالإلحاق أي إثبات حكمٍ مثل حكم الأصل للفرع وهو القياس، أي يريد قياس هذا المسكوت على المنطوق.

وقال: (ثم إلحاق المسكوت بالمنطوق مقطوعٌ)

وقوله مقطوع يريد بذلك القسم الأول من أقسام القياس الذي نتكلم عنه الآن؛ وهو القياس الجلي أو القياس القطعي وهو ما قطع فيه بعلية الوصف في الأصل، أي أنها موجودة في الأصل قطعاً، هذه العلة فقطع بوجودها في الأصل وقطع بوجودها في الفرع.

ثم قال: (وضابطه أنه يكفي نفي الفارق المؤثر من غير تعرضٍ للعلة)

يعني أن الضابط لمثل هذا القياس أو الضابط لإلحاق الفرع بالأصل أنه يكفي أن نثبت أنه ليس هناك فرقٌ بين الأصل والفرع، فليس هناك فرقٌ مؤثر بين الأصل والفرع ولا نحتاج عندها للتعرض للعلة، لسنا بحاجة لاستخراج العلة، إذا نفينا الفارق، فإما أن تكون العلة منطوقٌ بها، وإما أن

يكون هناك نفيٌ للفارق المؤثر بين الأصل والفرع، لهذا استدل المحققون بهذا الضابط الذي هو عدم وجود فرقٍ مؤثر بين الأصل والفرع استدلوا على أن هذا من باب المفهوم لا من باب القياس؛ لأنه لا يحتاج فيه إلى النظر في العلة وثبوته في الفرع إنما ننفي الفارق المؤثر.

مر معنا مثال على هذا في المفهوم قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا (١٠)﴾[1] فأكل مال اليتيم حرام ومثله إحراق مال اليتيم أو إغراق مال اليتيم أو إتلافه، ونحن هنا لسنا بحاجة للبحث عن العلة في إحراق مال اليتيم لقياسه على أكل مال اليتيم، حتى عند القائلين بالقياس، ليس هناك فرقٌ مؤثرٌ بين إحراق مال اليتيم وأكل مال اليتيم لهذا نثبت مثل حكم أكل مال اليتيم لإحراق ماله أو إغراق ماله، فتكون بذلك كلها محرمة عند القائلين بالقياس قالوا لا نحتاج هنا إلى النظر في العلة وعند الذين قالوا إنه ليس من القياس قالوا بل هذا دليلٌ على أنه من المفهوم مفهوم الموافقة وهو الصحيح، والله أعلم.

أما القسم الثاني: وهو القياس الظني ويسمى القياس الخفي،

قال المؤلف: (**وما عداه فهو مظنون**)،

(**ما عداه**) أي هو ما لم يقطع فيه بعلية الوصف في الأصل أو في الفرع ولم تكن علته منصوصاً عليها أو مجمعاً عليها، ولم يقطع فيه بنفي الفارق المؤثر بين الأصل والفرع، أي أن هذا الفارق احتمال تأثيره يكون قوي وهذا هو الأغلب في القياس هو ما لم يقطع فيه بعلية الوصف في الأصل أو في الفرع ولم تكن علته منصوصاً عليها أو مجمعاً عليها ولم يقطع فيه بنفي الفارق المؤثر بين الأصل والفرع، ما لم يقطع فيه بعلية الوصف في الأصل والفرع أنه ليس مقطوعٌ أو ليس مقطوعٍ فيه وجود العلة في الأصل والفرع أو هو مظنون ولم تكن علته منصوصاً عليها أو مجمع عليها يعني ليس هناك نص لم ترد عندنا العلة بالنص أو بالإجماع ثم لم يقطع فيه بنفي الفارق المؤثر بين الأصل والفرع يعني أن الأصل والفرع بينهما فارق، وهذا الفارق قوي ولا نستطيع نفي الفارق بينهما، فلا بد من التفريق بين الأصل والفرع، إذاً العلة لم يرد فيها نص أو لا يقطع بنفي الفارق المؤثر بين الأصل والفرع فهما ليس متساويين أو أحدهما أولى من الآخر، وفي مثل هذا النوع من القياس لا بد من التعرض لبيان العلة خلافاً للنوع الأول، هذا لا بد من التعرض فيه لبيان العلة

١- النساء/١٠.

في الأصل، ولابد من بيان وجودها في الفرع، لا بد من التعرض لبيان العلة في الأصل ولا بد أيضًا من بيان وجودها في الفرع، ونحن مثلنا لذلك بقياس النبيذ على الخمر مرارًا فنثبت مثل حكم الخمر وهو التحريم للنبيذ الذي هو الفرع فالأصل الخمر والفرع النبيذ فنثبت حكم أو مثل حكم الخمر للنبيذ بجامع الإسكار ولولا النص على العلة لما تيسر لنا القياس لأننا لا نقطع بأنه لا فارق مؤثر بين الخمر وعلى النبيذ، نحن لا نقطع بأنه ليس هناك فارقٌ مؤثر بين الخمر والنبيذ، لهذا لا بد من معرفة العلة حتى يتيسر لنا القياس،

والمؤلف قال: (**وللإلحاق فيه طريقان**)

أي إلحاق المسكوت عنه وهو الفرع بالمنطوق وهو الأصل نلحق الفرع بالأصل في مثل حكم الأصل هذا الإلحاق أو القياس أو هذا الإلحاق يكون عن طريقين:

الطريق الأول قال: (**أحدهما: نفي الفارق المؤثر وإنما يحسن مع التقارب**)

أي نفي أي فارقٍ له تأثير في الحكم بين الفرع والأصل فإذا انتفى الفارق بين الفرع والأصل الواجب أن يستويا في الحكم لعدم الفارق المؤثر، وقد يقال أن هذا هو الذي يسمى القياس بنفي الفارق مثل الأَمَة التي تفعل الفاحشة، قال تعالى: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ)[١] يقاس عليها العبد لعدم وجود فارقٍ مؤثرٍ بينهما يعني لا فارق مؤثر في الحكم بين العبد الفارق الوحيد بينهم هو الذكورة والأنوثة وهذا غير مؤثر في الحكم فينفى مثل هذا الفارق ويعطى العبد مثل حكم الأمة في هذا الأمر، ولعل المؤلف هنا يريد مفهوم الموافقة أيضًا الذي سبق معنا.

وقوله: (**و إنما يحسن مع التقارب**)

أي تقارب الأصل والفرع مثل العبد والأمَة كما مثلنا لأنهما في الرق سواء وكذلك حرق مال اليتيم وأكله الذي مر معنا لأنهم في الإتلاف -في إتلاف المال- سواء فلهذا قال: (**و إنما يحسن مع التقارب**).

والطريق الثاني قال المؤلف: (**بالجامع فيهما وهو القياس**)

أي أن الطريق الثاني لإلحاق الفرع بالأصل في مثل حكم الأصل في مثل حكمه هو بإثبات الجامع

١- النساء/٢٥

بينهما، الجامع العلة قصده العلة وسيمر معنا أن هناك للعلة القابل منها الجامع أو أن الجامع القابل علة.

إذاً لإلحاق الفرع بالأصل في مثل حكمه بإثبات العلة الجامعة بينهما فنثبت العلة في الأصل، ثم نثبت أن العلة متحققة في الفرع، فإذا تم هذا نثبت مثل حكم الأصل في الفرع.

مثلاً العلة في تحريم الخمر الإسكار وهذه العلة موجودة في النبيذ الذي هو الفرع وعليه أمكن أن نلحق النبيذ بالخمر بحكم التحريم فيحرم شرب النبيذ كما يحرم شرب الخمر وهذا النوع هو المتفق على تسميته قياسا أو اتفقوا على تسميته قياسًا لهذا قال المؤلف: (**وهو القياس**) أما الاول فيكتفى بنفي الفارق المؤثر بين الأصل والفرع لأعطاهما نفس الحكم الطريق الأول الذي ذكر المؤلف أما هذا الطريق فيكون بالجامع بينهما.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**فإذاً أركان القياس أربعة**)

قوله: (**فإذاً**) يريد بذلك أنه بناءً على ما سبق نستنتج أو نفهم أن هناك أركانٌ للقياس ولا يصح القياس إلا بوجودها وقال هي أربعة، وأركان مفردها ركن.

والركن لغةً: هو الجانب الذي يُستند إليه، ومر معنا ركن الشيء جانبه الأقوى.

أما **الركن اصطلاحاً قالوا: هو الداخل في ماهية الشيء المحقق لماهيته**، وهو مثل الشرط ولكنه داخل في الماهية، أما الشرط فليس بداخلٍ في ماهية الشيء، هذا الفرق بين الركن والشرط، نقصد بذلك الشرط الاصطلاحي الذي هو من الأحكام الوضعية.

وأركان القياس أربعة كما ذكر المؤلف هي:

١. الأصل،
٢. والفرع،
٣. وحكم الأصل،
٤. والعلة.

الأصل: هو المقيس عليه، والفرع: هو المقيس، وحكم الأصل: هو الوصف الثابت في الأصل المراد إثباته للفرع بواسطة القياس، والعلة: هي الوصف الجامع المشترك بين الأصل والفرع،

وسوف يفصل المؤلف فيها.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**الأصل: وهو المحل الثابت له الحكم الملحق به كالخمر مع النبيذ**).

الأصل لغةً مر معنا كذلك: ما يبنى عليه غيره، وقيل: ما منه الشيء في الاصطلاح في بسم الله الرحمن معنا أنه يأتي لعدة معانٍ أيضًا يأتي بمعنى الدليل ويأتي بمعنى القاعدة المستمرة ويأتي بمعنى الاستصحاب والرجحان والمقيس عليه وهو الذي يهمنا في هذا الباب، الأصل في الاصطلاح هو المقيس عليه في باب القياس، إذاً حتى نعلم ما المقصود بالأصل في الاصطلاح لابد أن نعلم الباب الذي نتكلم فيه، فإذا كنا نتكلم بباب القياس فالأصل هو المقيس عليه.

والجمهور عرفوا الأصل بأنه محل الحكم المشبه به فهو المحل الذي ثبت له الحكم بالدليل كالخمر ثبت له حكم التحريم بالدليل الشرعي قال تعالى: (إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ)[1] وهو المشبه، به محل الحكم المشبه به؛ بمعنى هو المقيس عليه، أي هو الذي نريد أن نلحق الفرع به كالنبيذ في المثال السابق، نريد أن نلحق النبيذ بالخمر في الحكم طبعاً وهو حكمه، هو التحريم فنريد أن نقيس الفرع عليه حتى يأخذ حكماً مثل حكمه، والمؤلف قال: (**المحل الثابت له الحكم**) وهو بنفس المعنى الذي ذكرناه ثبت له حكمٌ بالدليل الشرعي.

وقوله: (**الملحق به**)

أي المقيس عليه الذي نريد أن يلحق الفرع به في الحكم.

وقال المؤلف: (**وشرطه أن يكون معقول المعنى ليتعدى، فإن كان تعبدياً لم يصح، وموافقة الخصم عليه، فإن منعه وأمكنه إثباته بالنص جاز، لا بعلة عند المحققين. وقيل: الاتفاق شرط**)

المؤلف بدأ الكلام هنا عن شروط الواجب يعني الشروط الواجب توفرها في أركان القياس إجمالاً، سيتكلم عنها عندما يتكلم عن كل ركن فالشروط الواجب توفرها في الأصل حتى يصح القياس ذكر هنا شروطاً:

١- المائدة/٩٠

الأول: أن يكون معقول المعنى ليتعدى.

والثاني: موافقة الخصم عليه، وهذان الشرطان في الحقيقة يعني عند النظر هي من شروط حكم الأصل لا من شروط الأصل، الذي هو محل الحكم، ويذكرون كثيراً من الشروط للحكم في كتب الأصول، لكن مردها إلى حكم الأصل لا إلى الأصل، ولكن بالنسبة للأصل بعض أهل العلم يقول إن الشرط الوحيد الذي ينطبق عليه هو ألا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً لأصل آخر، يقولون هذا الشرط الوحيد الذي يشترط فيه الأصل ألا يكون الأصل هذا المقياس عليه فرعاً لأصل آخر، بمعنى أن لا يكون حكمه ثبت له بالقياس، وهذا القول هو قول الجمهور؛ مثلاً قسنا النبيذ على الخمر بجامع الإسكار فأعطينا النبيذ حكم التحريم فصار النبيذ محرماً يعني ثبت حكمه بالقياس، الجمهور يقول إن هذا النبيذ الذي هو الفرع لا يجوز يعني أن يقاس عليه، فلا يجوز أن نقيس مشروباً آخر مثلاً، لأن حكم النبيذ لم يثبت بنصٍ ولا إجماع، وعليه لا يصح القياس، فالنبيذ فرع للخمر وعليه لا يصح القياس على النبيذ، وإنما نقيسه على الخمر وهذا القول هو قول الجمهور ومن العلماء من أباحها أن يكون الفرع أصلا والراجح هو قول الجمهور، والله أعلم.

إذاً: هذا هو الشرط الواجب توفره في الأصل وهو ألا يكون ثبت حكمه بالقياس أو ألا يكون فرعاً لأصل آخر.

وقال المؤلف رحمه الله تعالى: (وشرطه أن يكون معقول المعنى فإن كان تعبدياً لم يصح)

قلنا هذا هو الشرط الأول الذي ذكر المؤلف للأصل وقلنا هو في الحقيقة شرطٌ في حكم الأصل وحكم الأصل هو الركن الثالث من أركان القياس.

وفي كلام المؤلف نذكر بعض الكلام عن هذا الشرط، الأحكام قسَّمها العلماء من حيث عللها إلى قسمين أو إلى نوعين:

النوع الأول: أحكام أرشد الله العقول إلى إدراك عللها ومهد الوصول إليها؛ كيف؟

- **إما بالنص،**
- **وإما بالاستنباط وما إلى ذلك،**

وهي هذه الأحكام هي التي عناها المؤلف بقوله: (معقول المعنى) أي أن نعلم هذه العلة، وأن ندرك

العلة، فهي علة معقولة بالنسبة لنا؛ لأن هذه الأحكام هي التي يمكن أن يجري فيها القياس لأن علتها معلومة، فإذا جاءنا فرع وثبت فيه العلة ذاتها نستطيع عندها قياس هذا الفرع على الأصل فهذا النوع الأول من الأحكام التي ندرك عللها بالنص أو الاستنباط أو غير ذلك.

النوع الثاني: قالوا أحكام استأثر الله تعالى بعلم عللها ولم يمهد الطريق إلى معرفتها أو إدراكها، الحكمة من مثل هذه الأحكام الاختبار والامتحان للعباد؛ هل يمتثلون لأوامر الله تعالى فيها؟ وهذه الأحكام هي الأحكام التعبدية مثل عدد الركعات في كل صلاة، وتحديد مقادير الأنصبة في الأموال التي تجب فيها الزكاة وغير ذلك، فنحن لا نعلم الحكمة من هذه، لهذا هذه الأحكام لا يصح فيها القياس، فيشترط في حكم الأصل أن يكون مبنياً على العلة، وهو النوع الأول هذا الذي مر معنا، وقصد المؤلف هنا أن حكم الأصل لا بد أن يكون مبنياً على علة يمكن للعقل إدراكها، ويراد من هذا الشرط أن يكون هذا المعنى الذي ثبت في الحكم وهو العلة أن يكون هو الأساس في القياس وبه يمكن القياس والإلحاق فحتى يمكن القياس لا بد أن يكون هذا المعنى مما يمكن للعقل إدراكه، عندها يمكن القياس على الأصل، وهذا معنى قول المؤلف: (**ليتعدى**) أي حتى يتعدى الحكم إلى الفرع، فيمكن إلحاق الفرع بالأصل في الحكم، إذاً هذا هو الشرط الأول الذي ذكره المؤلف.

ثم قال: (**فإن كان تعبدياً لم يصح القياس**)

لا يصح القياس في حال الأحكام التعبدية، وهي ما لم يطلعنا الله عز وجل على علتها ولم يدركها العقل، فالقياس في الأحكام التعبدية لا يصح لأن عللها غير معلومة للعقل ولا يدركها ولذلك لا تتعدى، بمعنى لا نعلم علامَ نعديها، يعني إذا تعذر على العقل إدراك هذه العلة يتعذر القياس.

ثم قال المؤلف: (**وموافقة الخصم عليه فإن منعه وأمكنه إثباته بالنص جاز لا بعلةٍ عند المحققين وقيل الاتفاق شرط**)

هل يشترط لإثبات حكم الأصل اتفاق الخصمين عليه؟ الخصمان هم المتناظران اللذان يتناظران في مسألة من المسائل القياس، أي مسألة فيها قياس، والمؤلف يقول يشترط موافقة المتناظرين على حكم الأصل لأنه إذا اتفق على حكم الأصل تكون المناظرة منضبطة وتحصل الفائدة منها، أما إذا اختلفا في حكم الأصل فإنه سيكون هناك نزاع في إلحاق الفرع به وسيكون هناك نزاع في

القياس لأن المتنازع إذا منع حكم الأصل سيقول بكل بساطة سيقول إن هذا لا يصلح أن يكون أصلاً نقيس عليه لهذا اشترطوا موافقة الخصم عليه.

وقوله رحمه الله: (**فإن منعه وأمكنه إثباته النص جاز**)

أي إذا قام المستدل، أي أن المتناظر إما أن يكون مستدلًا، وإما أن يكون خصمًا، المستدل أو المناظر له، والمستدل هو الذي يريد إثبات حكم الأصل هنا فهو أحد المتناظرين والخصم هو الذي يناظره، المؤلف قال: إنه إذا تنازع المستدل مع الخصم في إثبات حكم الأصل عندها لا يصح القياس، لكن هذا إذا المستدل أمكنه أن يثبت حكم الأصل بدليلٍ من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماعٍ واتفق الطرفان على صحة هذا الدليل مثلاً عندها يكون قد حقق هذا الشرط.

مثلاً قد يقيس المستدل الخنزير على الكلب فيقول: إذا ولغ الخنزير في الإناء فإنه لا يطهر حتى يغسل سبع مراتٍ إحداهن بالتراب أو الثامنة بالتراب بحسب المذهب، يعني أثبت هذا الحكم للخنزير قياساً على الكلب بجامع أن كلاً منهما حيوانٌ نجس، خصمه قد لا يوافق في حكم الأصل نفسه فيقول يعني أمنع حكم الأصل لهذا أنه لا يطهر الإناء الذي ولغ الكلب فيه إلا بالغسل سبع مرات والتراب، المستدل عندها يرد ويقول: إن هذا ثابت بالنص لحديث: (إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبع مرات) الحديث فعندها لا نحتاج هنا إلى موافقة الخصم.

وقوله: (**لا بعلةٍ عند المحققين**)

أي إذا اختلف الخصمان أو المتناظران في حكم الأصل فالمستدل له أن يثبت حكم الأصل بالنص أو إجماع كما مر معنا لكن ليس له أن يثبت حكم الأصل بعلة معينة وهذه العلة قد ينازع فيها الخصم فإثبات حكم الأصل بالعلة لا يتحقق به شرط ثبوت حكم الأصل والمؤلف قال: (**وقيل الاتفاق شرط**) يريد بذلك أنه حتى أن يثبت حكم الأصل بالنص فإنه يشترط له اتفاق المتخاصمين حتى يصح القياس وظاهر حتى صنيع المؤلف في ذكره بصيغة التضعيف هو تضعيف هذا القول، يعني الصحيح من هذا كله أنه إذا ثبت حكم الأصل بالنص أو الدليل الصحيح أنه لابد أن يلزم الخصم وإلا فإنه مكابر ولا نحتاج إلى موافقة الخصم، وندخل في كل هذا الكلام الذي إنما حصل بسبب إدخال أهل الكلام مثل هذا في هذا العلم، ومثل هذا الشرط إنما يكون في حال المناظرات وإلا فإن المجتهد إذا ثبت عنده حكم وقاس بناءً على ذلك فإن القياس يصح عنده حتى لو ما وافق الخصم فهي مسألة متعلقة بالمناظرة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والفرع وهو لغةً ما تولد عن غيره و انبنى عليه وهنا المحل المطلوب إلحاقه**

وشرطه وجود علة الأصل فيه)

الركن الثاني من أركان القياس الفرع.

الفرع لغةً المؤلف قال: (ما تولد عن غيره و انبنى عليه)

الأصل قلنا ما انبنى عليه غيره والفرع هنا يقابله من بنى على غيره فهو يقابل الأصل مثل الشجرة لها أصل وهو الساق ولها فروع.

اصطلاحاً قال المؤلف: (المحل المطلوب إلحاقه)

أي هو المحل المراد إلحاقه بالأصل للحكم ولم يرد نصٌ في حكمه فهو المقيس الذي نريد أن نقيسه على الأصل كالنبيذ ألحق بالخمر في الحكم لعلةٍ جامعةٍ بينهما وهي الإسكار الخمر هو الأصل والفرع وألحق النبيذ بالخمر بعلة الإسكار فالفرع هو المحل المراد إلحاقه بالأصل في الحكم أو في مثل الحكم ولم يرد نص في حكمه لأنه لو ورد النص نكتفي بالنص ويكون حكمه ثابتٌ بالنص ولا نحتاج إلى القياس، ونحن قلنا هو المقيس الذي نقيس نقيسه على الأصل.

والمؤلف قال بعدها: (وشرطه وجود علة الأصل فيه)

أي أنه حتى يصح القياس فإنه يشترط في الفرع أن يكون فيه العلة الموجودة في الأصل والتي يعلل بها حكم الأصل.

المثال الذي نذكره دائما الخمر، الخمر محرم، وعلة تحريمه الإسكار فحتى نلحق أي شيءٍ بالخمر في الحكم لا بد أن تتوفر فيه هذه الصفة صفة الإسكار، ولهذا فالنبيذ لما توفرت فيه صفة الإسكار صح أن يكون فرعاً قابلاً للقياس على الخمر ومن ذلك أيضًا الحشيش والمخدرات هي مسكرة أيضًا فيها صفة الإسكار لهذا يصح قياسها على الخمر بجامع الإسكار، ومثل هذا الشرط يسميه بعض العلماء شرط تساوي العلة أي تساوي الفرع مع الأصل في وجود العلة.

والبعض يشترط شروطاً أخرى في الفرع، وهذه الشروط إما أن تكون مختلفاً فيها، أو أنها في حقيقتها تعود إلى حكم الأصل أو إلى العلة، فيكتفى بهذا الشرط في الفرع.

ونكتفي بهذا القدر، سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت،

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السابع والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس السادس عشر من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو الدرس **السابع والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس السادس عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد بدأنا بالكلام عن **أركان القياس**، وتكلمنا عن الركنين الأولين، وهما: **الأصل والفرع**، ونكمل الكلام عن الحكم، حيث قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والحكم وهو الوصف المقصود بالإلحاق**)

الحكم هو الركن الثالث من أركان القياس، ويقصد بذلك حكم الأصل،

حكم الأصل وهو المقيس عليه، الأصل هو المقيس عليه، وحكم الأصل يكون قد ورد بالنص أو الإجماع، ويراد إثباته وإثبات مثله للفرع يثبت بالنص والإجماع، **المراد من القياس إثبات مثله للفرع**، والحكم المقصود هنا هو الحكم الشرعي كالإباحة والوجوب والندب كالتحريم في الخمر، لمّا قسنا النبيذ عليه بجامع الإسكار أثبتنا للنبيذ حكم التحريم، أما حكم الفرع فليس من أركان القياس، من أركان من أركان القياس هو حكم الأصل، وحكم الفرع ليس من أركان القياس على الصحيح، إنما هو ثمرة القياس، ومر معنا أن ثمرة الشيء لا يصح أن تكون من أركانه، فهي ليست

داخلةٌ في ماهية الشيء، فحكم الفرع على الراجح ليس من أركان القياس كما قلنا.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**فالإثبات ركن لكل قياس، والنفي إلا لقياس العلة عند المحققين؛ لاشتراط الوجود فيها**)

قال: (**فالإثبات**) وبعدها قال: (**والنفي**) والمقصود هنا بالإثبات والنفي هو حكم الأصل.

وحتى نفهم هذا لابد أن نعلم أن الأحكام المراد إلحاقها في القياس تكون على قسمين:

١- أحكامٌ مثبتة،

٢- وأحكام منفية،

والأحكام المنفية تكون على قسمين:

١- النفي فيها إما أن يكون نفياً طارئًا،

٢- وإما أن يكون النفي أصلياً.

أما **الأحكام المثبتة فهي مثل الوجوب والكراهة**، التحريم، وجوب الزكاة، تحريم الخمر، هذه أحكام مثبتة، ثبوتية، ويقابلها الأحكام المنفية، الأحكام المنفية قلنا على ضربين، النفي الأصلي ومر معنا في الاستصحاب: هو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، الحكم المنفي النفي الأصلي: هو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع هو الذي لم يتقدمه ثبوت.

مثال ذلك: انتفاء صلاةٍ سادسة، وكذلك انتفاء وجوب صيام شهر ثان في السنة أو انتفاء وجوب حجٍ واجبٍ ثانٍ في العمر كما قلنا مر معنا عند الكلام عند استصحاب النفي الأصلي، وهذه الأحكام المنفية النفي الأصلي هذه ليست بحكم شرعي لم تثبت بنص، إنما هي تقدمت الثبوت هي قبل الثبوت يعني لم يتقدمها ثبوت وهي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع قلنا، فهذه هي الأحكام المنفية التي يكون فيها النفي أصلياً.

أما الأحكام المنفية والتي يكون النفي فيها طارئاً، والنفي الطارئ هو النفي الحادث المتجدد بعد عدمه لم يكن هناك نفيٌ فصار نفيا هذا حكم شرعي.

مثاله: براءة الذمة من الدين بعد ثبوته فيها، أي ثبوت الدين في الذمة، يعني رجل اقترض مالًا من

رجل كان مدينًا لهذا الرجل، هذا يثبت الدين في ذمته ولابد من الأداء، فإذا أدى: أي سدد الدين برئت الذمة، براءة الذمة هذه متجددة، برئت الذمة ولم يبقى في ذمته شيء، فهذا النفي متجدد طارئ لم يكن قبل، فلم تكن الذمة بريئة، فلما أدى برئت الذمة، ومثله براءة الذمة في العبادات، لأن العبادات هي دين الله، وسيأتي مثالٌ على ذلك.

نعود لكلام المؤلف، المؤلف قال: (**فالإثبات ركنٌ لكل قياس**)

المقصود بالقياس قياس العلة وقياس الدلالة، الإثبات يكون ركناً لقياس العلة ولقياس الدلالة.

ومرت معنا **قياس العلة: هو القياس الذي صرح فيه بذكر العلة الجامعة بين الأصل والفرع**، هذا هو قياس العلة، فالجامع بين الأصل والفرع هو العلة نفسها في قياس العلة، ثبت عندي صرح بالعلة صرح بأنها هي الجامع ما بين الفرع والأصل، لهذا فإن العلة أو الجامع بين الأصل والفرع يكون العلة نفسها فهي الموجبة للحكم والتي تقتضي الحكم العلة التي ثبتت وصرح بها، مثال ذلك: علة الإسكار، وهي علة في تحريم الخمر، ثبت هذا بالنص صرح بذلك وهي موجودة في الفرع كذلك، فالقياس هنا قياس علة لأن الجامع العلة نفسها هي الإسكار.

النوع الثاني: **قياس الدلالة، قياس الدلالة هو القياس الذي يكون فيه الجامع بين الأصل والفرع هو دليل العلة لا العلة نفسها**، ودليل العلة يعني ما يدل على العلة، ومما يدل على العلة: لازمها؛ لوازم العلة أو أثرها أو حكمها، هناك أمور تدل على العلة كاللوازم والآثار والأحكام، مثلاً: أن نقيس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة المشتدة، أو الرائحة الكريهة، قالوا لأن الرائحة الكريهة أو هذه الرائحة المشتدة تدل على الإسكار، فهي لازمةٌ عادةً للإسكار، فإذا قسنا النبيذ على الخمر بجامع الرائحة المشتدة وأثبتنا للنبيذ عندها الحكم وهو حكم التحريم يكون هذا القياس قياس دلالة، لأن الجامع ما بين الأصل والفرع لم يكن العلة ذاتها وإنما كان دليل العلة، لهذا تجد أن الكثير من الأصوليين يستخدمون لفظ الجامع بدلاً من لفظ العلة؛ لأنه قد يكون هذا الجامع العلة نفسها مثل قياس العلة، وقد يكون الجامع دليل العلة كما هو في قياس الدلالة.

نرجع لكلام المؤلف حتى نفهم ما قصد المؤلف من هذا الكلام المؤلف قال: (**إثبات ركنٌ لكل قياس**)، لكل قياس أي لقياسي العلة والدلالة، يعني أن حكم الأصل المثبت يصح أن يكون ركناً

لقياس العلة ولقياس الدلالة بمعنى أنه حكم الأصل المثبت يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة، يعني يصح فيه قياس العلة وقياس الدلالة، ومثلنا لذلك بمثالين، فقسنا النبيذ على الخمر بجامع الإسكار، والإسكار هنا العلة، وهذا قياس علة فصح هذا القياس، والحكم المثبت هنا هو تحريم شرب الخمر، وقسنا كذلك النبيذ على الخمر بجامع الرائحة المشتدة وأثبتنا أيضًا هذا الحكم المثبت هو تحريم شرب الخمر، حكم الأصل، فلما قسنا النبيذ على الخمر بجامع الرائحة المشتدة التي هي عادةً لازمة للإسكار ألحقنا النبيذ بالخمر في الحكم، وهذا القياس قياس دلالة الجامع فيه هو دليل العلة لا العلة نفسها، إذن الأحكام المثبتة يجري فيها قياس العلة وقياس الدلالة، وهذا قصد المؤلف رحمه الله تعالى.

ثم قال المؤلف: (**والنفي إلا لقياس العلة عند المحققين؛ لاشتراط الوجود فيها**)

أي أن الحكم المنفي هو ركنٌ لكن لا لقياس العلة، وإنما لقياس الدلالة، يعني الأحكام المنفية عند المؤلف لا يجري فيها قياس العلة، وإنما يجري فيها قياس الدلالة فقط، والمؤلف لم يفصل في أنواع النفي أصلياً كان أم طارئًا والأصل التفصيل، لا بد من التفصيل.

أما النفي الأصلي، **فالنفي الأصلي هو الذي لم يتقدمه ثبوت، أو هو البقاء على ما كان قبل ورود الشرع**، فهذا كما قال المؤلف رحمه الله لا يجري فيه قياس العلة، ولكن يجري فيه قياس الدلالة، أما قياس العلة لا يجري فيه لأنه قياس العلة يقتضي النص على علةٍ شرعية لهذا الحكم أو لهذا النفي، وهذا النفي الأصلي لا علة فيه، يعني لا علة قبل ورود الشرع، فهو كان قبل ورود الشرع، فهو ليس بحكمٍ شرعي حتى يطلب له علة.

وقال بعض أهل العلم: بل هو نفي الحكم الشرعي، يعني هو ليس بحكمٍ شرعي حتى يطلب لها علة، بل هو نفي حكم الشرع، والعلة قالوا إنما تكون لما يتجدد، وهذا معنى قول المؤلف: (**لاشتراط الوجود فيها**) أي اشتراط وجود العلة في الحكم، وقلنا أن النفي الأصلي لا علة فيه أو لا علة قبل ورود الشرع، نعم، فليس الأصلي حكم شرعي، ولهذا لا يصح فيه قياس العلة؛ لأن قياس العلة يقتضي النص على علةٍ شرعية، وهذا لا يتوفر فيه ذلك.

أما قياس الدلالة فالمحققون على جريانه في النفي الأصلي، وقالوا أن يستدل بانتفاء حكمٍ عن شيءٍ على انتفائه عن مثله؛ أي انتفاء حكمٍ عن شيءٍ معين، نستدل بهذا إذا جئنا بمثيل ونقول

ينتفي عنه كذلك، هذا الشيء ثبت بالبراءة الأصلية، أي انتفى عنه الحكم، فيقاس عليه مثله من الأشياء بأن ينفى الحكم عن ذلك المثل كذلك، وعليه يكون بمثابة التوكيد على البراءة الأصلية.

مثلاً نفي الصلاة السادسة، نفي صلاةٍ سادسة ثبت بالنفي الأصلي أو البراءة الأصلية أي أنه لا حكم هنا، يعني لم يجب علينا أو لا يجب علينا صلاة سادسة، قالوا لما فيه من المفسدة في نظر الشرع، وقولهم: "ما فيه من المفسدة" ليس بعلة وإن كان دليلاً عليها، فقولهم لما فيه من المفسدة في نظر الشرع ليس بعلة، ويمكن أن نقيس على الصلاة السادسة الحج الثاني في العمر، يعني بناءً على هذا القياس فإنه لا يجب علينا حجٌ ثانٍ في العمر، فقسنا انتفاء أحد الحكمين على انتفاء حكمٍ آخر، فقسنا الحج الثاني على الصلاة السادسة، فألحقنا الحج الثاني بالصلاة في الحكم وهو عدم وجوب حجٍ ثانٍ، وقلنا هذا إنما هو من باب التوكيد على البراءة الأصلية، وإلا فعدم وجوب حجٍ ثاني ثابت باستصحاب النفي الأصلي البراءة الأصلية، لهذا قالوا يصح فيه النفي الأصلي، فيصح فيه قياس الدلالة ولا يصح فيه قياس العلة.

النوع الثاني من أنواع النفي: هو **النفي الطارئ**، عند المؤلف أيضًا النفي الطارئ يصح فيه قياس الدلالة فقط، النفي الطارئ أو ظاهر كلامه أو ظاهر كلامه كذلك، ونفي الحادث أو الطارئ بعد عدمه مثل هذا هو حكمٌ شرعي ويجري فيه قياس العلة والدلالة، هذا الأصل فيه.

مثال لقياس العلة: ضربنا لهذا مثالاً قبل قليل هي براءة الذمة من الدين بعد ثبوته فيها، مرة أخرى اقترض رجل مبلغًا فثبت الدين في ذمته، فلما أدى ما عليه برئت الذمة بعد أن كانت مشغولة، إذاً ما هي علة براءة الذمة؟ الأداء، فلما أدى ما عليه برئت الذمة، لهذا جاز القياس على هذا النفي لإمكان إثبات العلة، فلنا أن نقيس عليه ما يتعلق بالعبادات، وقلنا العبادات هي دين الله، وعليه فتبرأ الذمة من العبادات بالأداء قياسًا على الدين، فالجامع بين الأصل الذي هو الدّين والفرع هو العبادة والأداء هو الجامع بين الأصل والفرع، فالعلة هي الأداء، وعليه قسنا العبادات التي هي دين الله على الدين وهو دين الأدمي، فأثبتنا لها الحكم براءة الذمة بالأداء فصح بذلك قياس العلة في النفي الطارئ.

أما قياس الدلالة فلو قلنا أن من لوازم براءة الذمة من الدين هو عدم المطالبة، عدم مطالبة الدائن هذا من لوازم العلة التي هي الأداء، نحن قلنا العلة الأداء، فمن لوازمها ومما يدل على هذه

العلة عدم المطالبة، يعني إذا انتفت المطالبة، وأدى الذي عليه، إذاً ثبت بذلك براءة الذمة من الدين، وعليه فلنا أن نقيس العبادات على الدين بجامع عدم المطالبة فنثبت بذلك براءة الذمة من العبادات بعدم المطالبة الذي هو دالٌّ على العلة وهي الأداء.

هذه الأمثلة التي تجدونها في كتب الأصول للتوضيح والتفريق ما بين النفي الأصلي والنفي الطارئ في مسائل القياس.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وشرطه الاتحاد فيها قدراً وصفةً وأن يكون شرعياً لا عقلياً أو أصوليًا**)

بدأ المؤلف بالكلام عن شروط حكم الأصل، وظاهر كلام المؤلف عندما قال: (**وشرطه الاتحاد فيها**)

كما قال فيها ظاهر كلام المؤلف اتحاد في العلة بين الأصل والفرع قدراً وصفةً، أي التساوي فيها قدرًا من غير نقصان أو صفة يعني يكون وصفها هو ذاته الوصف الموجود في الفرع هو ذات الموجود في الأصل، وهذا الشرط مر معنا في الفرع وفي اعتباره شرطا في الحكم نظر؛ لأنه هذا شرط من شروط الفرع.

ولكن قوله: (**أن يكون شرعياً لا عقليًا**)

يقصد بذلك أنه يشترط في حكم الأصل أن يكون حكماً شرعياً، يعني لا بد أن يثبت بدليلٍ شرعي من الكتاب أو السنة أو الإجماع، أما القياس فلا. حتى يكون حكماً شرعياً لا بد أن يثبت بدليل شرعي، من الكتاب أو السنة أو الإجماع ولكن لا يصح أن يثبت بالقياس، الحكم الثابت بالكتاب والسنة لا خلاف فيه، ولا خلاف في جواز القياس فيه، والحكم الثابت بالإجماع فيه خلاف بين العلماء هل يصح فيه القياس أو لا يصح؟ والجمهور على جواز القياس فيه، وهو الراجح والله أعلم.

أما الحكم الثابت بالقياس فلا يصح القياس فيه، ومر معنا عندما تكلمنا عن شرط الأصل أن لا يكون فرعًا؛ يعني أن لا يكون ثبت هذا الشرط بالقياس، وقلنا إن الراجح أنه من شروط الأصل أن يثبت حكمه بغير القياس، أو أن لا يكون فرعًا، إذاً فالراجح أن الحكم الثابت في القياس لا

يصح أو لا يجوز فيه القياس.

وقوله: (**لا عقلياً ولا أصوليًا**)

لأننا نحن نتكلم عن القياس الشرعي، فيجب أن يكون الحكم المراد إثباته للفرع شرعياً، فلا يكون حكماً عقليًا ولا أصوليًا.

وقوله: (**أصولياً**)

لعله يريد بذلك أنه لا يكون في باب الاعتقاد، لأن هذا لا قياس فيه، وهذا يتبع للشرط الثاني أو لشرطٍ ثانٍ نحن سنذكره لم يذكره المؤلف، أو لعله يعتبر أنه ذكر هنا ضمنياً، وقد مر معنا عندما تكلمنا عن الأصل وهو أن يكون حكم الأصل مبنياً على علةٍ يمكن للعقل أن يدركها، إذاً الشرط الأول يشترط في حكم الأصل أن يكون حكماً شرعياً ثابتاً بدليل شرعي الكتاب السنة والإجماع.

الشرط الثاني: أن يكون حكم الأصل مبنياً على علةٍ يمكن للعقل أن يدركها، لأننا إن لم ندرك العلية في هذا الأصل فإننا لن نتمكن من معرفة تحققها في الفرع وعليه لا نتمكن من القياس، فيشترط إدراك العقل لهذه العلة.

ومما يشترط لحكم الأصل كذلك: أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع، لأنه إذا كان الدليل في حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع كان حكم الفرع ثابتاً بذلك الدليل، وعليه لا حاجة للقياس حتى نثبت له هذا الحكم، وهناك شروطٌ أخرى لحكم الأصل لا داعي لنذكرها حتى لا نطيل، ولكننا ذكرنا أهمها بإذن الله.

قال المؤلف بعدها رحمه الله: (**والجامع وهو المقتضي لإثبات الحكم**)

هذا هو **الركن الرابع من أركان القياس، الجامع وهو العلة،**

وقلنا: قال الجامع حتى يشمل العلة ودليل العلة ولوازمها كما في قياس الدلالة والشبه.

والعلة قلنا هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع، فهي التي توجب الحكم أو انتفاءه، يعني إذا وجدت العلة وجد الحكم إذا وجد العلة في الفرع أثبتنا له مثل حكم الأصل، وإن انتفت انتفى القياس، وهذا معنى قول المؤلف وهو المقتضي لإثبات الحكم.

وبعض أهل العلم عرفها فقال: (الوصف المعرف للحكم) بنفس المعنى تقريبًا.

وقال المؤلف رحمه الله: (**ويكون حكماً شرعياً ووصفاً عارضًا ولازمًا ومفردًا ومركبًا وفعلاً ونفيًا و إثباتًا ومناسبًا وغير مناسب**)

عدد المؤلف أنواع العلة، وقال قد تكون حكماً أي أنها:

- قد تكون ***حكماً شرعياً***،

العلة قد تكون حكماً شرعياً، أو الجامع قد يكون حكماً شرعياً، الجواز مثلاً هو علة كل عقدٍ صحيح، فإذا قلنا إن العقد الصحيح علته الجواز، فالعلة الجواز والحكم هو الصحة، ونلاحظ أن الحكم هنا هو حكمٌ شرعي ولكن ليس تكليفي وإنما هو حكمٌ وضعي، فعندما نقول إنه من شروط حكم الأصل أن يكون حكماً شرعيًا سواءً كان تكليفياً أو وضعيًا.

أيضاً حكم بيع الميتة: لا يجوز بيع الميتة، يحرم بيع الميتة، العلة في ذلك أن أكلها محرم تحريم أكلها، العلة هنا حكم شرعي، تحريم أكل الميتة وتحريم أكل الميتة علة حرمة بيع الميتة، ولهذا أمكن لنا أن نقيس على ذلك الخمر، فنقيس الخمر على الميتة بجامع التحريم، فنثبت للخمر حكم تحريم بيعه قياساً على الميتة.

- وقد تكون العلة ***وصفاً عارضًا***،

والوصف العارض: هو الوصف الذي يأتي ويزول، أو الوصف الذي لم يثبت بمقتضى الخلقة، بل طرأ عليها في وقتٍ من الأوقات ويمكن زواله، فهو الوصف العارض هو الذي يأتي ويزول مثل الإسكار وصف عارض لا يلزم طول الوقت، إنما يأتي ويزول.

- وقد تكون العلة ***وصفاً لازمًا***؛

الوصف اللازم هو الوصف الذي لا ينفك عن الموصوف، مثل وصف الأنوثة لا ينفك عن المرأة ووصف الطعم أو الكيل في البر لا ينفكان عنه، فلا يزول عن الموصوف، فهذا هو الوصف اللازم.

- والعلة قد تكون ***مفردة***،

يعني هي العلة ذات الوصف الواحد وصف واحد مفرد مثل الإسكار في الخمر الإسكار هو وصفٌ واحد الإسكار، والكيل وصفٌ في البر العلة أو الطعم وصفٌ واحد مفرد.

- وقد تكون العلة ***وصفاً مركبًا***

يعني هي العلة التي تقابل المفرد المركب مقابل المفرد هي العلة ذات الأوصاف المتعددة، مثل علة القتل العمد العدوان، هي علة وجوب القصاص على القاتل لابد أن يكون القتل؛ قتل وعمد وعدوان، ثلاث بمجموعها مركبة تكون علة وجوب القصاص على القاتل.

- وقد تكون العلة ***فعلاً***

يعني فعل من أفعال المكلف مثل السرقة، السرقة هي علة القطع اليد يد السارق، شرب الخمر مثلاً، علة إقامة الحد أو وجود حد الزنا فعل الزنا علة الحد وهكذا.

- وقد تكون العلة ***نفيًا***

يعني تكون وصفاً منفيًا وهي العلة العدمية، مثل عدم الرضا، علة لفساد البيع أو لعدم صحة البيع.

- وقد تكون العلة أيضًا أو يكون الجامع ***إثباتًا***

أي ***وصفًا مثبتًا*** وهي العلة الثبوتية في الإسكار والسرقة هذه علة ثبوتية وثبوت الدين هو علة لعدم وجوب الزكاة.

- وقد يكون الجامع ***وصفاً مناسبًا***.

الوصف المناسب أي أنه وجدت الحكمة من الحكم مع العلة متى يكون الوصف مناسبا؟ إذا وجدت الحكمة من الحكم مع العلة الحكمة.

مثلا: الإسكار، الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر وجدت معه الحكمة والحكمة من هذا التحريم تحريم الخمر مع الحكم، الحكمة مع الحكم هي حفظ العقل فلهذا الإسكار يكون وصفاً مناسبًا.

وقد يكون الجامع وصفاً غير مناسبًا بمعنى أن الحكمة من الحكم قد تتخلف عن العلة أحياناً في بعض الأحيان؛ مثال ذلك السفر: السفر هو علة القصر والفطر في رمضان، ما الحكمة من هذا من حكم جواز القصر والفطر في رمضان؟ الحكمة من ذلك رفع المشقة على المسافر، لكن بعض المسافرين قد لا تحصل له المشقة خصوصًا من يسافر بالطائرات أو من يكون سفره سفر تنعم

وسياحة هذا لا يحصل له المشقة، ولكن العلة موجودة السفر، فهذا الوصف غير مناسب، لم؟ لأن الحكمة تتخلف أحياناً عنه.

ثم قال المؤلف: (**وقد لا يكون موجوداً في محل الحكم كتحريم نكاح الحر للأمة لعلة رق الولد**)

أي قد تكون العلة وصفاً ليس موجوداً في محل الحكم، وإنما يترقب وجوده، العلة قد لا تكون وصفاً في محل الحكم الحالي، وإنما يترقب وجودها.

وضرب لذلك مثلاً هو تحريم نكاح الحر للأمة المملوكة للغير الحر، فحرم عليه نكاحٌ الأمة المملوك لغيره، ما هي العلة؟ رق الولد يعني إذا نكح الأمة المملوكة للغير وأنجب منها هذا الولد يكون رقيقاً لمالك الأمة، رقيقًا لمالكها، فهذا -رق الولد- غير موجود في محل الحكم، وإنما يترقب وجوده فهي توجد في هذا الولد الذي لم يولد بعد، وعليه حرم نكاح الحر للأمة وعلة ذلك رق الولد هل هذا العلة موجودة؟ لا، هذا يترقب وجوده.

ونكتفي بهذا القدر

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت،

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثامن والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس السابع عشر من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثامن والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس السابع عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد أنهينا الكلام في المرة الماضية عن **أنواع العلة** وتوقفنا عند **ألقاب العلة**.

والمؤلف قال رحمه الله تعالى: (**وله ألقاب**) أي للجامع الذي هو العلة ألقاب، وسيذكر المؤلف هذه الألقاب ويتكلم عنها بشيءٍ من التفصيل، وهي: العلة والمؤثر والمناط والمظنة، والسبب، والمقتضي، والمستدعي، وألقاب العلة أكثر من ذلك في كتب أهل العلم، فلعلنا نذكر زيادة على ذلك فيما بعد.

وفوائد معرفة ألقاب الجامع أو ألقاب العلة هو فهم كلام العلماء وحمل مقاصدهم على الشكل الصحيح، قد تتنوع أساليب العلماء ومصطلحاتهم أحيانًا في الكتب، مع أنها كلها نفس الدلالة، فلا بد من الإلمام بهذه الألقاب حتى نحمل كلام العلماء على ما أرادوه.

المؤلف قال: (**وله ألقاب منها العلة وقد سبق تفسيرها**)

قوله: (**سبق تفسيرها**) أي عندما تكلمنا عن الأحكام الوضعية، حيث فصّلنا فيها أقوال أهل

السنة فيها، ومقارنة أقوال أهل السنة الأشاعرة والمعتزلة، والتفريق بينها وبين السبب وغير ذلك، قلنا أن العلة لغةً من المرض وتغيير الحالة، (رجلٌ عليل) أي مريض، تغيرت حالته من النشاط إلى الضعف، ووجه تغيير الحالة في القياس، مثل تغيير الحال في الفرع، فحالة الفرع ابتداءً أنه لم يرد فيه حكم في الشرع، فلما وجدت فيه العلة غيرت هذه الحالة، فأعطي الفرع حكم الأصل، فالعلة هي سبب التغيير هذا، فلعل هذا هو الوجه الذي لأجله استعمل لفظ العلة في القياس، فالعلة غيّرت حال الفرع إذ لم يكن فيه حكم، ثم ألحقناه بالأصل في الحكم.

وقال بعض العلماء: وسميت علة في الاصطلاح لأنها نقلت حكم الأصل إلى الفرع.

والعلة إما أن تكون عقلية أو شرعية،

والشرعية هي موضوعنا هنا وهي التي قد تأتي بمعنى السبب، أي أن علة ثبوت حكم معين هي سبب ثبوته، وقد مر معنا تعريفه في الاصطلاح وهو ذاته تعريف الجامع؛ المقتضي بإثبات الحكم.

ثم قال المؤلف: (**والمؤثر وهو المعنى الذي عرف كونه مناطاً للحكم بمناسبته**)،

التأثير لغة: في لسان العرب؛ **المؤثر من التأثير، والتأثير إبقاء الأثر في الشيء**، وأثر في الشيء أي: ترك فيه أثرًا، والكلام عن المؤثر في القياس سيمر معنا عند الكلام عن طرق إثبات العلة، ولعل تسمية الجامع بالمؤثر هو من باب أنه يظهر تأثيره في حكم الأصل مثلاً في حكم الأصل العلة هي الإسكار، والإسكار أثّر في حكم شرب الخمر وهو التحريم، فهذا الوصف لما كان قد توفر في الأصل أثر في حكمه ولعل هذا هو سبب التسمية.

وقوله: (**وهو المعنى الذي عرف كونه مناطاً للحكم بمناسبته**)،

والمناط من ناط بمعنى علق، وسيمر معنا الكلام عن المناط بشيء من التفصيل.

وقال: (**كونه مناطاً للحكم بمناسبته**)،

والمناسبة مرت معنا، وهي أن يكون إثبات الحكم فيه مصلحة، ومعنى الكلام أن المؤثر هو المعنى الذي علق عليه الحكم، وتحقق منه حكمة ومصلحة، فالمعنى الذي علق عليه الحكم هو العلة وهو الجامع وهو كذلك المؤثر وهو المناط كما سيمر معنا، فإذا تحققت المصلحة عقيب هذا الحكم كالإسكار وهو المؤثر في حكم تحريم شرب الخمر، فتحققت المصلحة منه وهي حفظ

العقل، إذاً تحققت عندنا المصلحة فالجامع يسمى مؤثرًا، لأن له تأثيرٌ في الحكم في الشرع.

وقال المؤلف رحمه الله: (**والمناط: وهو من تعلق الشيء بالشيء، ومنه نياط القلب لِعَلاَّقَتِه، فلذلك هو عند الفقهاء متعلق الحكم**).

والمناط لغةً المؤلف قال: (**هو تعلق الشيء بالشيء ومنه نياط القلب لعلاقته**)

تعلق الشيء بالشيء، **فالمناط لغةً من النوط، وناط الشيء ينوطه نوطاً أي علقه**، ومنه قولهم: نطتُ الثوب بالوتد أي علقته به، **والنوط هو ما علق والأنواط المعاليق**، وذكرت في الحديث المعروف؛ حديث: اجعل لنا ذات أنواط كما لهم ذات أنواط، وذات أنواط هي شجرة كان المشركون يعلقون عليها أسلحتهم، لهذا سموها ذات أنواط.

وذكر المؤلف نياط القلب، ونياط القلب في لسان العرب هو عرقٌ غليظٌ علق به القلب إلى الوتين فإذا قطع مات صاحبه، فالمناط لغةً تعلق الشيء بالشيء.

وقوله: (**فلذلك هو عند الفقهاء متعلق الحكم**)

أي أن الحكم معلقٌ بالجامع أو العلة أو المناط أو المؤثر، فالحكم معلق بالجامع وجوداً وعدمًا، إذا وجد الجامع في الفرع وجد الحكم وإذا انتفى من الفرع انتفى الحكم، فالحكم معلق أو منوط بالجامع، والجامع هو متعلق الحكم، ولهذا جاءت هذه التسمية (**المناط**) لأنه متعلق الحكم، والحكم معلقٌ به.

والمؤلف رحمه الله تعالى قال: (والبحث فيه، إما لوجوده وهو تحقيق المناط، أو تنقيته وتخليصه من غيره وهو تنقيح المناط بأن ينص الشارع على حكم عقيب أوصاف، فيلغي المجتهد غير المؤثر، ويعلق الحكم على ما بقي.

وتخريجه بأن ينص الشارع على حكم غير مقترن بما يصلح علة، فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره).

قول المؤلف: (**والبحث فيه**)

أي الاجتهاد في الجامع يكون على ثلاثة أنواع، وهذه الأنواع الثلاثة تتدرج من حيث الصعوبة، صعوبة الاجتهاد والجهد المطلوب بذله في الاجتهاد فيها، وصعوبة الاجتهاد في العلة أو في المناط إنما

تزداد صعوبةً كلما خفيت العلة على المجتهد، وتقل الصعوبة كلما كانت أظهر، وهذه الأنواع الثلاثة ذكرها المؤلف، في المناط أو العلة أو الجامع.

- أما النوع الأول: تحقيق المناط، فهو الاجتهاد في وجود العلة وعدمها في الفرع، وهو أيسر هذه المباحث.
- والنوع الثاني: تنقيح المناط وهو الاجتهاد بتهذيب العلة، وتنقيتها مما لا يصلح التعليل به، وسيأتي الكلام عنه.
- والثالث: تخريج المناط هو أصعبها، وسيأتي الكلام عنه أيضًا بشيءٍ من التفصيل.

أول أنواع هذا الاجتهاد هو تحقيق المناط، أي تحقيق العلة في الفرع بمعنى أن الجامع أو العلة أو المناط في الأصل معروف للمجتهد، وإما أن يكون تحصلها بالنص أو بالإجماع، المهم أن العلة في الأصل معروفة، لكن المجتهد عليه أن يتحقق من وجودها في الفرع.

إذاً الأصل معروف والعلة معروفة؛ مذكورة بنصٍ أو بإجماع، والاجتهاد هنا أن ينظر في الفرع، هل تتحقق فيه هذه العلة أم لا؟ كالسرقة مثلاً هي علة القطع، فهي مناط القطع، وعلى المجتهد هنا أن يتحقق من وجود هذه العلة في الفرع، كالنبش، النباش هو الذي يسرق أكفان الموتى، والمجتهد هنا عليه أن يتحقق من النباش، هل فيه وصف السرقة؟ وهي أخذ الشيء من حرز مثله، هل هذا الوصف يتحقق في النباش؟ فإذا تحقق له ذلك وهو الصواب، نستطيع قياس النبش على السرقة، والنباش على السارق بجامع أخذ الشيء خفية من حرز مثله بغير حق.

إذاً العلة تثبت بالنص أو بالإجماع، لكن الاجتهاد هنا يكون ببذل الوسع في التحقق من وجودها في الفرع، فعلى المجتهد أن يبذل وسعه للتأكد أو التحقق من وجود العلة في الفرع، وحتى يتحصل ذلك للمجتهد فهو يستعمل عدة أدلة وأمارات للتحقق من وجود المناط في الفرع.

والعلماء عدوا القياس الذي يتعلق بهذا النوع من الاجتهاد عدوه من القياس الجلي، والقياس الجلي هو ما كانت العلة الجامع بين أصل الفرع منصوصاً عليها أو مجمعاً عليها، فهو أيسر أنواع الاجتهاد في المناط.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**أو تنقيته وتخليصه من غيره وهو تنقيح المناط بأن ينص**

الشارع على حكم عقيب أوصاف، فيلغي المجتهد غير المؤثر، ويعلق الحكم على ما بقي).

هذا هو النوع الثاني من أنواع الاجتهاد في الجامع أو العلة أو المناط هو الذي سماه أو الذي يسميه العلماء تنقيح المناط.

والتنقيح لغةً: هو التشذيب والتهذيب والتصفية، والمقصود هنا هو تهذيب العلة وتصفيتها وتخليصها مما لا يصلح للتعليل من الأوصاف واعتبار الصالح للتعليل فقط، والمعنى أن ينص الشارع على حكمٍ معين ويضيفه إلى وصفٍ وهو العلة ويرد مع هذا الوصف أوصاف أخرى لا تصلح للتعليل بها، فيقوم المجتهد عندها بحذف تلك الأوصاف التي لا تصلح لتعليل الحكم، طبعاً هذا الحذف يكون بالدليل وليس تشهياً بحيث يبقى الوصف الذي هو علة الحكم فيعلق الحكم على ما بقي.

مثاله في قصة الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان، فجاء في الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينما نحن جلوسٌ عند النبي ﷺ إذ جاءه أعرابيٌ فقال يا رسول الله هلكت... الحديث.

وفي بعض الروايات جاء أنه جاء يضرب صدره وينتف شعره، وجاء في الحديث أوصاف أخرى مثل كونه فقيرًا وغير ذلك مما جاء به في الحديث من أنه جامع أهله في رمضان، وفي الحديث أن النبي ﷺ أوجب عليه الكفارة، فأي الصفات الواردة في الحديث تصلح لأن تكون علة لهذا الحكم؟ علة الكفارة؟

هذا المثال يذكره الأصوليين من باب التوضيح، فالمجتهد بناءً على الأدلة الثابتة في القرآن والسنة يعلم أن الأوصاف مثل كونه أعرابيًا أو كونه جاء ينتف شعره أو يضرب صدره أو أنه كان فقيرًا، كلها لا تصلح أن تكون علة لحكم الكفارة لهذا يخرجها، ويبقي وصف أنه جامع أهله في نهار رمضان فيكون هذا هو علة الحكم، فهذا مثال تنقيح المناط.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وتخريجه بأن ينص الشارع على حكمٍ غير مقترنٍ بما يصلح علة فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره**)

هذا هو النوع الثالث من أنواع الاجتهاد في المناط، وهو تخريج المناط.

قال: (**وتخريجه**): **التخريج لغةً من الخروج وهو نقيض الدخول**، ومنه الإخراج فهو الإبراز

والإظهار.

قال تعالى: (كزرعٍ أخرج شطأه)

فالتخريج يأتي لعدة معان، منها الاستنباط، ومنها التدريب بمعنى التوجيه وغير ذلك من المعاني.

وفي الاصطلاح: هو استخراج العلة بالاستنباط إذا لم ينص عليها الشارع،

والمؤلف قال: (بأن ينص الشارع على حكمٍ غير مقترنٍ بما يصلح علة)،

إذاً النص لا يتعرض لعلة هذا الحكم لا صراحةً ولا إيماء،

قوله: (أن ينص الشارع على حكمٍ غير مقترنٍ بما يصلح علة) فلا ذكر للعلة في النص،

وقال: (فيستخرج المجتهد علته باجتهاده ونظره)

أي أن المجتهد يقوم باستنباط العلة، فيجتهد في ذلك لعدم ورودها في النص، ثم بعد ذلك يجتهد مرةً أخرى في تحقق العلة في الفرع فيتحقق من وجود العلة في الفرع، ولهذا هذا النوع أصعب من النوعين السابقين على المجتهد؛ لأنه يحتاج أولاً لاستنباط علة الحكم بإحدى طرق الاستنباط الاجتهادية التي ستمر معنا فيما بعد، ثم يتأكد من أن هذه العلة لا يوجد غيرها أي أنه يقوم بالتنقيح أيضًا، ثم بعد ذلك يجتهد ليتحقق من وجود العلة في الفرع.

ومثل هذا النوع محل خلاف بين مثبتي القياس ونفاته، على عكس تحقيق المناط وتنقيح المناط، فأكثر نفاة القياس يقرونهما، أما تخريج المناط فهم على خلافٍ فيه لأن العلة مستنبطة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والمظنة وهي من ظننت شيء، فقد تكون بمعنى العلم كما في قوله تعالى: «الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم» وتارةً بمعنى رجحان الاحتمال**).

إذن من ألقاب **العلة (المظنة)**، **لغةً هي من الظن، والظن الشك، وهو خلاف اليقين**، وقد يأتي الظن بمعنى اليقين كما ذكر المؤلف، حيث قال: (**فقد تكون بمعنى العلم**)، فالظن قد يأتي بمعنى اليقين مثل قوله تعالى: «الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم» يظنون أي يتيقنون.

وقد يأتي الظن بمعنى رجحان الاحتمال، أي عندنا احتمالان والظن هو ترجيح أحدهما على الآخر، وهذا مرَّ معنا في الورقات، قلنا أن الظن هو إدراك الشيء مع احتمال ضد مرجوح، أي أننا نرجح

أحد الشيئين على الآخر، فلا هو يقينٌ محض، ولا هو شكٌّ محض.

والشك يتساوى فيه الطرفان، أما الظن فهناك احتمال ضد مرجوح فهو بمعنى رجحان الاحتمال.

ومظنة الشيء هي موضعه ومألفه الذي يُظن كونه فيه، ومظنة الشيء قالوا: موضعه ومألفه الذي يظن كونه فيه، وقالوا موضعه الذي يظن وجود الشيء فيه، ومن ذلك قول الشاعر:

وإن يك عامرٌ قد قال جهلا ... فإن مظنة الجهل الشباب

أي أن الشباب موضعٌ يؤلف فيه الجهل لقلة الخبرة وقلة الممارسة.

وقال الزركشي في «البحر المحيط»: **هي معدن الشيء**، ونقل رحمه الله تعالى عن بعض أهل العلم أنه من الغلط إطلاق اسم المظنة على كل علة، إذ اسم المظنة يطلق على بعض العلل وليس على كلها، فتصح التسمية في بعض الحالات، وبعض الحالات لا يصح إطلاق لفظ المظنة على العلة، وهذا سيمر معنا من كلام المؤلف.

المؤلف قال: (**فلذلك هي الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم: إما قطعاً كالمشقة في السفر، أو احتمالاً كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب، فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة**).

قال: (**الأمر المشتمل على الحكمة الباعثة على الحكم**)

الباعث على الحكم أي: الباعثة على تشريع الحكم الشرعي، فهناك حكمة باعثة على تشريع الحكم الشرعي، فهذا الوصف أو الجامع اشتمل على مصلحة يصلح أن تكون مقصود الشارع من الحكم، أي أن الوصف الذي علق عليه الحكم اشتمل على حكمة لهذا الحكم الشرعي، فهذا الحكم المقصود يتحقق به حكمةٌ معينة، والحكمة هنا يقصد بها: الأمر الذي لأجله صار هذا الوصف علة، مثلاً الإسكار، الإسكار علة، وعللنا به حكم تحريم شرب الخمر، وعللنا به الحكم لحكمة، والحكمة هي صيانة العقل، لهذا يطلق على الجامع اسم المظنة؛ إذ هي مظنة الحكمة، فإذا كان الجامع مظنة الحكمة يطلق عليه اسم المظنة، وأما إذا لم يكن حكمة فلا يطلق عليه اسم المظنة، ومرَّ معنا نقل الزركشي عن بعض العلماء أنه من الغلط إطلاق اسم المظنة على كل علة، وإنما في بعض الحالات يطلق عليها اسم علة، وهنا وضح المؤلف رحمه الله أن الأمر المشتمل

على الحكمة الباعثة على الحكم جاز لنا أن نسميه مظنة، وإذا لم تكن حكمة لا يطلق عليه اسم المظنة، وقلنا أن العلة في تحريم الخمر هي الإسكار، والحكمة من ذلك صيانة العقل، فلما اشتمل هذا الحكم على الحكمة جاز لنا أن نسمي علته مظنة، وهذه الحكمة إما أن نقطع بتحققها في الوصف، أو أن لا نقطع بذلك، لهذا المؤلف قال بعدها:

(**إما قطعاً كالمشقة بالسفر**)

قوله (**قطعاً**) أي أننا نقطع بوجود هذه الحكمة بالوصف الذي علق عليه الحكم، وضرب المثال بالسفر، المشقة في السفر، السفر هو علة القصر في الصلاة، وهو علة الإفطار في رمضان، إذا سافر المسافر، نقول أن علة قصره هي السفر، ولا نقول المشقة، بال العلة السفر، فالقصر في الصلاة والإفطار في رمضان يكون بسبب السفر، لهذا شرع القصر والفطر لعلة السفر، ما الحكمة من ذلك؟ قالوا هي دفع المشقة المتحققة من السفر، فالسفر هو مظنة وجود المشقة -المشقة على المسافر-، إذاً هنا المعنى صار أن السفر هو مظنة وجود المشقة على المسافر، والمؤلف قطع بوجود الحكمة هنا لثبوتها بالدليل، فالدليل ثبت على أن الحكمة من هذا الحكم رفع المشقة في السفر، وهذا من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «السفر قطعةٌ من العذاب يمنع أحدكم طعامه وشرابه ونومه، فإذا قضى نهمته فليعجل إلى أهله».

ثم ضرب المؤلف مثالاً لما تثبت فيه الحكمة احتمالًا، فقال: (**أو احتمالا كوطء الزوجة بعد العقد في لحوق النسب**)

الحكم هنا هو إثبات النسب للمولود، وهذا يعود لكون الحمل نشأ عند حصول النطفة في الرحم، ومظنة حصول النطفة هو كون الرجل وطئ زوجته بعد أن عقد عليها، أي أن الزوجة صارت فراشا للزوج، وحصول النطفة أمر خفي، لا يُعلم حدوثه قطعًا، وإنما مظنة ذلك كون المرأة فراشًا للرجل، يعني كون الزوج قد وطأها بعد أن عقد عليها، وأثبتنا الحكم الذي هو إثبات النسب للمولود، والحكمة من ذلك قالوا حفظ الأنساب، فمظنة إثبات النسب هو كون المرأة فراشا لزوجها، وهو الذي تتحقق فيه المصلحة أو الحكمة من حفظ الأنساب، ولكن هذه حكمة كيف ثبتت معنا؟ بالاحتمال ليست قطعاً لم يرد في ذلك نص.

وقوله: (**فما خلا عن الحكمة فليس بمظنة**)

أي أن الجامع إذا خلا عن الحكمة أو لم يشتمل عليها فلا يسمى مظنة، فكما قلنا اسم المظنة لا يصح أن يطلق على كل علة وإنما على بعض العلل وهي التي لا تخلو من حكمةٍ نعلمها قطعاً أو ظنًا.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والسبب وأصله ما توصل به إلى ما لا يحصل بالمباشرة**)

أي من ألقاب الجامع السبب.

والسبب لغةً هو الطريق الى الشيء، وهو ما يتوصل به إلى غيره، ولهذا سمي الحبل سببًا؛ لأنه يحصل به على الماء مع بعده في البئر، فالماء ليس مباشرًا في البئر نحتاج إلى حبل للحصول عليه الحصول على الماء، وهذا معنى الكلام المؤلف لغةً وأصله ما توصل به إلى ما لا يحصل بالمباشرة، ومر معنا الكلام عن السبب في أثناء كلامنا عن الأحكام الوضعية.

ووجه المناسبة هنا أن السّبب كأنّه الطّريق الموصل إلى الحكم الشرعي وإلى معرفة الحكم الشرعي، فلهذا كان من ألقاب العلة السبب.

قال المؤلف: (**والمتسبب المتعاطي بفعله**)

مر معنا أيضاً أن السبب قد يطلق على ما يقابل المباشرة، والمتسبب هو الذي يقابل المباشر، هنا قال (**فالمتسبب هو الذي يتعاطى فعل السبب**)، فإذا حفر رجلٌ حفرة ثم قام أحدهم بدفع أحد المارة في الحفرة فمات كان سبب موته هو الحفرة والمتسبب هو الذي حفر الحفرة، هو الذي تعاطى هذا الفعل وهو الحفر، ولكن المباشر هو الذي دفعه في الحفرة، فالمتسبب هنا ليس الحفرة وإنما الذي تعاطى الفعل، الفعل حفر الحفرة، والذي تعاطاه هو الذي حفر الحفرة.

كذلك الذي يسحب الماء من البئر، السبب هو الحبل، ولكن المتسبب هو الذي أرسل الحبل في البئر وسحب الماء.

لهذا قال: (**والمتسبب المتعاطي لفعله**)

ثم قال: (**وهنا ما توصل به إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص في**)

قوله: (**وهنا**) أي في باب القياس السبب من ألقاب الجامع، والذي لا نص فيه هو الفرع قال هو قال: (**وهنا ما توصل به إلى معرفة الحكم الشرعي فيما لا نص فيه**)

الذي لا نص فيه هو الفرع فحتى نتوصل إلى معرفة الحكم الشرعي للفرع لابد من معرفة السبب وهو الجامع أو العلة، لهذا قال ما تُوصل به إلى معرفة الحكم الشرعي، فالسبب هنا هو العلة، ومر معنا أن العلماء فرقوا بين العلة والسبب على أقوال:

فمنهم من قال إنهما مترادفان، ومنهم من قال إن العلة ما كان معلوم المناسبة أي الحكمة من الحكم والسبب ما لم يكن معلوم المناسبة، ومنهم من قال أن السبب أعم من العلة، فالعلة عندهم ما كان معلوم المناسبة بمعنى المظنة، والسبب يشمل ما كان معلوم المناسبة وما لم يكن معلوم المناسبة، قد مرت معنا هذه الأقوال كلها.

قال المؤلف رحمه الله: (**وجزء السبب هو من أوصافه كجزء العلة**)

وهذا مرَّ معنا كذلك، قلنا أن العلة قد تكون وصفاً مفردًا كالإسكار، وقلنا قد تكون العلة وصفاً مركبًا مثل القتل العمد العدوان، وجزء السبب الذي ذكره المؤلف أو جزء العلة يكون فيه أوصاف مركبة كهذه؛ القتل العمد العدوان، فوصف القتل هو جزء السبب هنا، وكذلك وصف العمد ووصف العدوان، وحكم القصاص إنما يترتب على هذا الوصف المركب (القتل العمد العدوان)، ولا يترتب على أحد هذه الأوصاف من غير الباقي، فكل وصف هنا هو جزء السبب أو جزء العلة.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والمقتضي وهو لغةً طالب القضاء، فيطلق هنا لاقتضائه ثبوت الحكم**)

أيضا من ألقاب الجامع المقتضي من قضى، وقضى تأتي بمعنى حكم وفصل.

والمقتضي قال المؤلف لغة: طالب القضاء، أي طالب الفصل والحكم، وكأنه الذي يفصل في إثبات الحكم للفرع لوجوده فيه، لما وجد الجامع في الفرع هو الذي فصل فيه وحكم انه يجب إثبات الحكم في الفرع، لهذا قال المؤلف: (**لاقتضائه ثبوت الحكم**)

فإن وجد المقتضي الذي هو الجامع في الفرع فصل فيه وطلب ثبوت الحكم فيه أي ألحق بالأصل ألحق بالأصل في حكمه أو حكم مثله كما يقول بعض العلماء.

إذاً الجامع يطلب ثبوت الحكم ويقتضيه، الجامع لما وجد في الفرع يطلب ثبوت الحكم للفرع ويقتضيه ولهذا سموه المقتضي.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**والمستدعي وهو من دعوته إلى كذا أي حثثته عليه لاستدعائه الحكم من ألقاب الجامع المستدعي**)

قال: (**من دعوته إلى كذا أي حثثته عليه**)

يعني هو بمعنى الطلب والحث، ولما كانت العلة في الفرع استدعى هذا إلحاقه بالأصل في الحكم، ولهذا سمي الجامع المستدعي والعلماء يلقبون الجامع بألقابٍ أخرى وكلها مردها واحد تقريبًا، منها الإشارة والداعي والباعث والحامل والدليل والموجب وغيرها من الألقاب، وكما قلنا هدفنا من تعلم هذا هو معرفة وفهم مقاصد العلماء في كتبهم إذا اطلعنا عليها، ونكون بهذا قد انتهينا من ألقاب العلة.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت،

نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس التاسع والثلاثون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثامن عشر من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو الدرس **التاسع والثلاثون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك الدرس **الثامن عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وصلنا عند قول المؤلف -رحمه الله تعالى-: (**ثم الجامع إن كان وصفًا موجودًا ظاهرًا منضبطًا مناسبًا معتبرًا مطردًا متعديًا فهو علةٌ لا خلاف في ثبوت الحكم به**) بدأ المؤلف بتفصيل الشروط الواجب توفرها في الجامع حتى يصح التعليل به، وذكر المؤلف عدة شروط، ومن هذه الشروط ما هو متفقٌ عليه بين العلماء، ومنها ما هو مختلفٌ فيه.

والشروط التي ذكرها المؤلف قال: (**إن كان وصفًا موجودًا**) وقال: (**ظاهرًا**)، (**منضبطًا**)، (**مناسبًا معتبرًا مضطردًا**).

وقوله: (**فإن اجتمعت هذه الشروط في الجامع لا خلاف بين العلماء على صحة التعليل به، فيصح أن يكون علةً لثبوت الحكم في الفرع، أو علةً لإلحاق حكم الأصل بالفرع**)

يعني علة الأصل كذلك، وبعض هذه الشروط كما قلنا مختلفٌ فيه، وسيفصل المؤلف فيها، لهذا

قال المؤلف بعدها: (**أما الوجود فشرطٌ عند المحققين لاستمرار العدم فلا يكون علةً للوجود، وأما النفي فقيل يجوز علة**)

هنا كما قلنا يشترط كون العلة وصفًا وجوديا، هذا بالنسبة للعلة، أما الحكم فقد سبق أن تكلمنا عن أقسام الأحكام، قلنا أن الأحكام منها ما هو ثبوتيٌ، ومنها ما هو منفي، ثبوتي أي: وجودي، ومنها ما هو منفي أي: عدمي والعلة كذلك، العلة قد تكون وصفًا وجوديًا، وقد تكون وصفًا عدميًا.

إذًا: الحكم قد يكون حكمًا وجوديًا أو حكمًا عدميًا.

الوصف كذلك قد يكون وجوديًا أو عدميًا، لهذا فتعليل الحكم بالعلة له أربع حالات:

- تعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي، وهذا متفقٌ على جوازه.

- وتعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي، وهذا الذي عليه الجمهور.

- والثالث وهو تعليل الحكم العدمي بالوصف العدمي، تعليل الحكم العدمي أي المنفي بالوصف العدمي، وهذا متفقٌ على جوازه.

- والرابع تعليل الحكم العدمي بالوصف الوجودي، وهذا متفقٌ على جوازه.

وسنأتي بشيءٍ من التفصيل، لأن المؤلف سيتكلم عنها، فقال: (**أما الوجود فشرطٌ عند المحققين لاستمرار العدم**)

أي أن المحققون على حد قول المؤلف يشترطون في العلة أن تكون وجودية حتى يصح التعليل بها سواءً كان الحكم مثبتًا أم منفيًا، وعندما نتكلم عن الوجود والعدم نحن لا نتكلم عن العدم المطلق؛ الذي يتكلم به أهل الكلام، وإنما نقصد هنا العدم الإضافي؛ الذي يضاف إلى الأشياء وفيه نفي، هذا هو العدم الذي نتكلم عنه، يسمى العدم الإضافي، مثل عدم الأمن، فلما نفي عنه الأمن عُدِم، وعدم الرضا، وعدم القبول، وعدم البلوغ، إذًا العدم المقصود هو العدم الإضافي الذي يضاف إلى شيءٍ وفيه نفي، هنا اشترط المؤلف أن تكون العلة وجودية حتى يصح التعليل بها مثل الإسكار، هي علة وجودية، وكذلك الدَّين، والطعم، والكيل؛ كلها علل وجودية، وعليه؛ ففي هذه الحالة الأولى وهي حالة تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية، هذه الحالة يصح التعليل بها، يعني يصح تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية.

مثلًا: الإسكار علة وجودية، وهي علة تحريم الخمر، والإيجاب والقبول علة لصحة البيع، الإيجاب والقبول هذه علة ثبوتية، وصحة البيع حكمٌ وجودي، فيصح تعليل الحكم الوجودي بالعلة الوجودية.

وقول المؤلف: (فشرطٌ عند المحققين لاستمرار العدم فلا يكون علة للوجود)

يقول أنه يشترط في العلة أن تكون وجودية حتى يصح تعليل الحكم بها إذا كان الحكم وجوديًا، أما إذا كانت العلة عدمية؛ مثل عدم الرضا، أو عدم الدين، أو عدم الامتثال، أو غير ذلك من العلل العدمية، فهذا عندهم وعند المؤلف لا يصح التعليل به، حجتهم في ذلك قال: (لاستمرار العدم)، أن العدم مستمر؛ أي لا نهاية له، معناه أن العلل المنفية كثيرة، لا يستطيع المجتهد حصرها، أما العلل الوجودية فهي محصورة ويسهل سبرها، ثم إن العدم ليس بشيء، فلهذا لم يجوز المؤلف في ظاهر كلامه تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية، وهذه هي الحالة الثانية؛ هي تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية، وكما قلنا هو أمر مختلفٌ فيه، ونسب المؤلف القول بعدم الجواز للمحققين.

وممن اشترط كون العلة وجودية أكثر الأحناف، ولكن الجمهور على جواز تعليل الحكم الوجودي بالعلية العدمية، مثل تعليل ضرب السيد لعبده بعدم امتثاله، وعدم الامتثال هذه علة عدمية، وهي علة الضرب، وقالوا كذلك بطلان بيع الآبق، لعدم القدرة على تسليمه، العلة هنا عدم القدرة على تسليم العبد الآبق، والعبد الآبق هو العبد الذي يهرب من سيده، ويخرج عن سيطرته، إذًا فعلة بطلان البيع عدم القدرة على تسليم العبد الآبق.

ومثلوا لذلك أيضًا بوجوب قتل المرتد لانتفاء إسلامه، قتل المرتد حكمٌ وجودي، وانتفاء الإسلام علة عدمية، وهي علة قتل المرتد، فالصحيح هو جواز تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية، ودليل ذلك الوقوع؛ أي: أنه موجود.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (وأما النفي فقيل يجوز علة)

الكلام هنا عن العلة العدمية، قال المؤلف: (فقيل يجوز علة) وظاهر كلامه رحمه الله أنه يضعف هذا القول، ولكن سبق القول أن الجمهور على جواز ذلك في الحكم الوجودي.

والمؤلف بعدها قال: (**ولا خلاف في جواز الاستدلال بالنفي على النفي**)

هنا بدأ الكلام عن الحالة الثالثة؛ وهي تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية، وهذه الصورة لا خلاف فيها كما قال المؤلف رحمه الله، قال تعالى: (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ)[1] ما لم يذكر اسم الله عليه عند ذبحه لا يجوز أكله، لا يحل أكله، الحكم هنا عدمي (منفي)، وهو عدم الحل، والعلة علة هذا الحكم أيضًا عدمية (منفية) وهو أنه لم يذكر اسم الله عليه، فجاز تعليل الحكم العدمي بالعلة العدمية بلا خلاف، ولكن ما هو النفي المقصود هنا في الحكم؟

مر معنا أن النفي في الحكم ضربان أو نوعان:

١- النفي الطارئ

٢- والنفي الأصلي،

والنفي المقصود هنا هو النفي الطارئ -كما مر معنا- لا يقصد بذلك النفي الأصلي الذي يسمى البراءة الأصلية، والبراءة الأصلية هي البقاء على ما كان قبل ورود الشرع، مثل هذا بينا أننا لا نقف على علة له، ولهذا النفي الذي نستطيع الوقوف على علته هو النفي الطارئ، وهو حكم حادثٌ بعد عدمه، لهذا هو حكم شرعي يجري عليه قياسا العلة والدلالة كما مر معنا، وعليه يجوز تعليله بالنفي؛ إذا كان النفي في الحكم نفيًا طارئًا، ولا يجوز إذا كان النفي في الحكم أصليًا، لهذا في مسألة تعليل الحكم المنفي لا بد من هذا التفصيل.

والمؤلف بعدها قال: (**أما إن قيل بعليته فظاهر**)

يريد بذلك علية الحكم المنفي نفيًا طارئًا، سوف يظهر معنا توجيه المؤلف لاحقًا عندما يتكلم عن النفي الأصلي بأن هذا الكلام هنا عن النفي الطارئ.

إذًا نتكلم عن علية الحكم المنفي نفيًا طارئًا، فإن قيل بعليته فلأن نفيه طارئ، إن ثبت أن له علة منفية فإنه يصح أن يعلل بها، والأمر متوجه كما في ظاهر كلام المؤلف أنه يجوز تعليل الحكم المنفي نفيًا طارئًا بالعلة العدمية، ومثلنا لذلك.

ثم قال المؤلف بعدها: (**وإلا فمن جهة البقاء على الأصل فيصح فيما يتوقف على وجود الأمر**

١- الأنعام-١٢١-

المدعى انتفاؤه، فينتفي لانتفاء شرطه لا في غيره)،

قوله: (من جهة البقاء على الأصل)

يريد بذلك النفي الأصلي، أو الحكم المنفي نفيًا أصليًا.

وقوله قبل ذلك: (وإلا) أي إذا لم نقل بعلية النفي فعندها يكون الكلام من باب النفي الأصلي، أي أن الحالة التي لا نقبل بها العلة المنفية هي أن تكون علةً للحكم المنفي نفيًا أصليًا، فعندها يكون الكلام من باب النفي الأصلي أو استصحاب النفي الأصلي الذي لا يفتقر إلى علةٍ؛ وجوديةٍ كانت أو عدمية، لهذا قال: (فمن جهة البقاء على الأصل) هو النفي الأصلي، كنفي صلاةٍ مثلًا أو نفي حج واجب ثانٍ، أو نفي صيام شهرٍ واجبٍ ثانٍ غير رمضان، كل هذا منفي نفيًا أصليًا، فالأصل براءة الذمة من ذلك.

قوله: (فيصح فيما يتوقف على وجود الأمر المدعى انتفاؤه)

أي في النفي الأصلي، فيصح الاستدلال بالنفي الأصلي على نفي حكمٍ آخر، مثل الاستدلال بانتفاء صلاةٍ سادسة على انتفاء حجٍ واجبٍ ثاني، وقد مر معنا.

وقوله: (فينتفي لانتفاء شرطه)

أي هذا الأمر المدعى انتفاؤه إنما انتفى لانتفاء شرطه، وشرطه وجود دليل يثبته حتى يخرج من البراءة الأصلية، ونحن قلنا الأصل براءة الذمة، وحتى يخرج من هذه البراءة الأصلية يشترط الدليل، فشرط وجوده هو الدليل الذي يثبته.

والشرط كما مر معنا: ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجودٌ ولا عدمٌ لذاته، لهذا إذا انتفى الشرط الذي هو هنا الدليل انتفى الحكم، فيبقى الأمر على البراءة الأصلية حتى يأتي الناقل، والناقل هو الدليل.

قال المؤلف: (لا في غيره)

أي لا يصح الاستدلال بالنفي على النفي، أي على وجود أمر يدعى انتفاؤه إلا في الحالة التي بيناها من الاستدلال بالنفي الأصلي على أمر لم يرد فيه دليل، هذا الذي ذكرناه إذا كان الاستدلال نفيًا

على نفي لا يصح إلا في هذه الحالة.

بقي عندنا حالة رابعة وهي تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية، وهذا كما مر معنا أمر متفقٌ على جوازه، مثل عدم نفاذ التصرف بالمال للمحجور عليه، علة ذلك الحجر، الحجر علة وجودية، الحكم عدم نفاذ التصرف بالمال، علته الحجر، أو عدم صحة التصرف بالإسراف أو السفه، هذه علل وجودية، وعدم صحة التصرف بالجنون، الجنون علة وجودية وعدم صحة التصرف حكمٌ عدمي فيصح تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية.

قال المؤلف رحمه الله: (والظهور)

هذا الشرط الثاني الذي اشترطه المؤلف من شروط الجامع حتى يصح التعليل به، ويريد بذلك أن يكون الجامع وصفًا ظاهرًا، والظاهر ضد الباطن وضد الخفي.

والمراد هنا أن العلة تكون مدركة بإحدى الحواس حتى نتمكن من التحقق من وجودها في الأصل، ثم التحقق من وجودها في الفرع حتى يصح للإلحاق أو القياس، فالطُّعم مثلًا في البُر؛ فيمكن إدراك الطعم، والإسكار في الخمر كذلك، فالأصل في الجامع أن يكون ظاهرًا يمكن إدراكه بالحواس، لكن قد تكون العلة خفية في بعض الأحيان، قال تعالى: (إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)[1] وفي الحديث: (إنما البيع عن تراضٍ) عند من يصحح هذا الحديث أو يحسنه، هذا يدل على أن الرضا هو المعتبر في العقود، فهو علة صحة العقد، هو العلة أو الجامع في صحة العقود، لكن الرضا أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه لا يعلمه إلا صاحبه في قلبه.

وكذلك الأمر بالنسبة في القصاص العلة هي القتل العمد العدوان، القتل العمد العدوان، القتل والعدوان أمر ظاهر، ولكن العمد أمر خفي لا يعلمه إلا فاعله هل فعل هذا عمدًا أم لا؟ وكذلك الأمر بالنسبة للنطفة أي نطفة الزوج في رحم الزوجة هي علة إثبات النسب، ولكنها غير ظاهرة، لهذا إذا كانت العلة لا يمكن الاطلاع عليها باعتبار نفسها؛ فإنه ينظر هل يمكن الاطلاع على هذه العلة باعتبار غيرها؟ أي باعتبار ما يدل عليها، فإن كانت لا يمكن الاطلاع عليها باعتبار نفسها ولا باعتبار ما يدل عليها؛ فإن مثل هذا لا يصح التعليل به، تكون خفية ولا نجد دليلًا عليها، أو لازمًا من لوازمها، عندها لا يصح التعليل بهذه العلة، وعندما نقول باعتبار ما يدل عليها من غيرها؛ أي

١- النساء-٢٩.

أن هناك أمر ظاهرٌ يلزم من هذه العلة الغير ظاهرة، فهذا الأمر الظاهر يدل على هذه العلة الغير ظاهرة باللزوم، ويدل على هذه العلة آثارها التي تكون علامات عليها مثل الرضا في العقود، الرضا أمر خفي ولكن من لزوم الرضا الإيجاب والقبول، مما يدل على الرضا الإيجاب والقبول، فإذا حصل عندنا الإيجاب والقبول كان هذا الأمر الظاهر أمارة على الرضا، فإذا حصل الإيجاب والقبول دل على رضا المتعاقدين.

والعمد في القصاص، العمد قلنا أمر خفي لكن يستدل عليه بأمور ظاهرة، كأن يستخدم القاتل أداة حادة كالسيف في القتل، أو السلاح الناري، فهذه تدل على أن فعله أو قتله كان عمدًا.

والنطفة في إثبات النسب قلنا أنها أمر خفي، لكن مظنتها هي عقد الزواج الصحيح، وكون أن الزوج وطئ الزوجة بعد هذا العقد الصحيح، وهو كون الزوجة فراشًا، بمعنى أن الزوجة تكون فراش بعقد زواجٍ صحيحٍ، لهذا جاء في الحديث: (الولد للفراش).

وكذلك البلوغ قالوا هو أمر خفي، ولكن يستدل عليه بالاحتلام فهو أمر ظاهر حسي وهو مظنة البلوغ.

ثم قال المؤلف: (**والانضباط ليتعين**)

هذا هو الشرط الثالث في الجامع حتى يصح التعليل به هو الانضباط، فالعلة لابد أن تكون منضبطة بمعنى أن يكون لها حقيقة معينة محددة مميزة عن غيرها فتكون وصفًا مستقرًا على حالةٍ واحدة لا يختلف هذا الوصف باختلاف الأشخاص أو الأزمان أو الأحوال، فإذا كان هذا الوصف كذلك كان هذا الوصف منضبطا، طبعًا الاختلاف اليسير ما بين الأشخاص والأزمان والأحوال لا يضر في كون هذه العلة منضبطة.

فهنا أمران مهمان: أن يتميز الوصف عن غيره فلا يختلط بغيره، وأن يكون هذا الوصف أو هذا التميز مستقرًا باختلاف الأحوال والأزمان والأشخاص.

مثلًا السفر هو علة القصر في الصلاة، وهو علة الإفطار في نهار رمضان، هذا الوصف أمر منضبط من حيث أنه مستقر في حق الصغير والكبير والرجل والمرأة والضعيف والقوي، وفي الليل والنهار، وفي رمضان في غير رمضان، فهو مستقر؛ والسفر هو السفر، قالوا لهذا يصح

التعليل به ولا يصح التعليل بالمشقة، بمعنى أن نقول إن القصر في الصلاة في السفر علتها المشقة لا يصح ذلك، لأن المشقة غير منضبطة تختلف باختلاف الأشخاص، المشقة التي يكابدها كبير السن في السفر ليست كالمشقة التي يكابدها الشاب القوي، وكذلك المشقة التي يكابدها من يسافر برًا ليست ذاتها في حق من يسافر في الطائرة، لذلك لا يصلح التعليل بالمشقة، ولا القياس بها، لأن القياس بها لا يستقيم لعدم استقرارها، لأنها لا تنضبط.

وكذلك القتل العمد العدوان، مثل حالة قتل الوارث للمورث، فالقتل العمد العدوان من الوارث للمورث، هذا وصف منضبط يصح أن يعلل به، لذلك يصح قياس قتل الموصى له للموصي عمدًا وعدوانًا، فإنه يحرم من الوصية كما يحرم قاتل المورث من الميراث.

كذلك النهي عن البيع على بيع الغير، والخطبة على خطبة الخطبة الغير، علة ذلك إثارة العداوة والبغضاء بين الناس، وهذا يمكن قياسه على استئجار إنسان على استئجار الغير، فهذه العلة منضبطة وهي أيضًا موجودة في الأصل والفرع، فينهى عن استئجار الإنسان على استئجار الغير.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**والمناسبة هي حصول مصلحةٍ يغلب ظن القصد لتحصينها بالحكم كالحاجة مع البيع وغيره طردي ليس بعلةٍ عند الأكثرين، وقال بعض الشافعية يصح مطلقًا، وقيل جدلًا**)

المناسبة مرت معنا سريعًا، المناسبة هي كون الوصف مظنة لتحقيق الحكمة من الحكم، أي أن هذا الوصف الذي ربط الحكم به من شأنه تحقيق المصلحة التي قصدها الشارع، وهذه المصلحة قد تكون جلب منفعة أو تكميل هذه المنفعة، أو دفع مفسدةٍ أو تقليلها، أو كلاهما معًا، وهذا معنى قول المؤلف وهي حصول مصلحة، وهذه المصلحة يجب أن يغلب على ظن المجتهد تحققها من الحكم.

مثال ذلك: رخصة قصر الصلاة لعلة السفر، هذه الرخصة تشمل على حكمة ومصلحة، فالحكمة هي تخفيف المشقة على المسافر، لهذا وصف السفر وصفٌ مناسب تحققت من الحكم الذي ربط به أو علق عليه حكمة.

كذلك حد الزنا جلد الزاني أو رجمه؛ فإن العلة هنا فعل الزنا وهذا الحكم تحقق منه الحكمة، والحكمة هي حفظ الأنساب من الاختلاط، فالوصف هذا مناسب، وكذلك قطع يد السارق علته

السرقة، وهذا وصف مناسب أيضًا، لأن الحكم يتحقق منه المصلحة وهي حفظ الأموال، وحد شارب الخمر كذلك يتحقق منه المصلحة حفظ العقول، وحفظ النفس، وحفظ المال.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وغيره طردي**)

والطردي هو الوصف الذي ليس بينه وبين الحكم مناسبة، والطردي يختلف عن الاطراد الذي سنتكلم عنه فيما بعد.

مثال الطردي: تعليل حرمة الخمر بكونه سائلًا، فنقول أن علة تحريم الخمر أنه سائل، هذا الوصف ملغى، أو تعليل وجوب حد السرقة لكون السارق غنيا، أو لكونه فقيرًا، أو تعليل القصر في السفر بأن يكون المسافر رجلًا، أو امرأة، مثل هذه الأوصاف ليست بينها وبين الأحكام المذكورة مناسبة، فهذا هو الوصف الطردي، ومثل هذه الأوصاف اختلفوا فيها على أقوال كما ذكر المؤلف:

القول الأول قال المؤلف: (**ليس بعلةٍ عند الأكثرين**)

والأكثرين هم الجمهور، هذا الذي عليه الجمهور، فجمهور العلماء على أن الوصف الغير مناسب أو الطردي لا يصح التعليل به في الشرع، فلا تعتبر هذه مثل هذه الأوصاف في الحكم، لأنه لا يعرف من عادة الشرع ترتيب أحكام من غير أن يكون فيها مصلحة أو حكمة سواء كانت هذه المصلحة ضرورية أو حاجية أو تحسينية.

والمؤلف قال بعدها: (**وقال بعض الشافعية يصح مطلقا**)

هذا القول الثاني في المسألة، وهو إذا لم يكن الوصف مناسبًا يصح أيضًا كونه علة؛ كما أن الوصف المناسب يصح كونه علة، إذًا يصح مطلقًا التعليل بالوصف إذا كان غير مناسبٍ، هذا قولٌ آخر، نسبه المؤلف لبعض الشافعية.

وقال بعدها: (**يصح مطلقًا**)

أي: في أي حالٍ كان، بمعنى أن بعض الشافعية يقولون بأنه يصح مطلقًا التعليل بالوصف غير

المناسب، مطلقًا في أي حالٍ كان؛ سواءً كانت الحال في الجدل أو المناظرة، أو في حال آخر كإصدار الأحكام والفتاوى للسائل، أو في حال النوازل، فسواءً في حالة الجدل والمناظرة أو في الحالة في إصدار الأحكام والفتاوى يجوز التعليل بغير مناسبة، هذا هو قول بعض الشافعية.

القول الثالث قال: (وقيل جدلًا)

أي أنه في المناظرات والجدل يجوز للمناظر التعليل بالطردي الغير مناسب على سبيل الجدل لا على سبيل إصدار الفتاوى، والواضح أن القول الأول هو الصحيح، وهو الذي عليه الجمهور، جمهور العلماء، والله تعالى أعلم.

قال المؤلف رحمه الله تعالى: (والاعتبار أن يكون المناسب معتبرًا في موضعٍ آخر والا فهو مرسل يمتنع الاحتجاج به عند الجمهور)

هذا هو الشرط الخامس من شروط اعتبار الوصف علة وهو أن يكون وصفًا معتبرًا.

والاعتبار المقصود هو اعتبار الشرع فالوصف المعلل به لابد أن يكون معتبرًا في الشرع؛ ونعني بذلك أن الشرع يعتبر هذا الوصف في تعليل الأحكام الشرعية، ويكون هذا باعتبار أن يأتي في الشرع دليلٌ على هذا الاعتبار إما نصًا أو استنباطًا كما سيمر معنا.

ومر معنا الكلام عن المصالح المعتبرة والملغاة والمرسلة، فالإسكار وصفٌ اعتبره الشارع علةً في تحريم الخمر، لذلك يصح التعليل به، وقد اعتبر هذا الوصف بالنص لقوله ﷺ: (كل مسكرٍ حرام)، وهو حديثٌ متفقٌ عليه.

أما الوصف غير المعتبر شرعًا فلا يجوز التعليل به، لأنه في هذه الحالة لم يعتبره الشرع، أي أنه ورد في الشرع ما يدل على عدم اعتباره في التعليل.

مثال: اشتراك الابن والبنت في البنوة بالنسبة للمتوفى، هذا الوصف (الاشتراك) هل يستدل به على التساوي في الميراث بين البنت والابن؟ نقول: لا، هذا الوصف لم يعتبره الشارع في الميراث فهو وصفٌ ملغى، ولا يجوز التعليل به، إذ نص الشرع على أن للذكر مثل حظ الأنثيين، فمثل هذا الوصف ليس بمعتبر، والوصف المعتبر هو الوصف الذي يصح التعليل به.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (أن يكون المناسب معتبرًا في موضعٍ آخر)

يعني إذا اعتبر الشارع وصفًا في تعليل حكمٍ معين فإنه يصح اعتبار هذا الوصف في تعليل حكمٍ آخر.

مثال: قال تعالى: (وَابْتَلُوا الْيَتَامَى)[1] الآية هنا اعتبر الشارع وصف الصغر ليكون علة للولاية على مال الصغيرة، فإذا كانت صغيرة يعلل بها الولاية على مالها، العلة هنا هي الصغر وهي علة معتبرة، وعليه يجوز التعليل بها في موضعٍ آخر كالولاية في النكاح، قسناها على الولاية في المال لأنها صغيرة، وإذا كانت صغيرة فإنه يحكم بالولاية في نكاحها أو تزويجها.

وقول المؤلف: (وإلا فهو مرسلٌ يمتنع الاحتجاج به عند الجمهور)

الوصف إذا لم يكن معتبرًا ولا ملغىً فإنه يكون عندها مرسلًا وهو الذي لم ينص الشرع على اعتباره ولا على إلغائه، فهو مسكوتٌ عنه، مثل هذا فيه خلاف: هل يصح التعليل به؟ روي عن الإمام مالك جواز التعليل به، والجمهور على عدم الجواز، ولعله الراجح وسبق الكلام عن هذا في المصالح أو في باب المصالح المسألة.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

١- النساء -٦-

الدرس الأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس التاسع عشر من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك الدرس **التاسع عشر** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وقد وصلنا إلى قول المؤلف رحمه الله تعالى: (**والاطراد شرطٌ عند القاضي وبعض الشافعية، وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية يختص بمورده**)

الاطراد في اللغة من الطرد، والطرد بمعنى تبعية شيءٍ لشيءٍ آخر.

ومعنى الاطراد أنه كلما وجدت العلة ووجد معها الحكم، مثل الإسكار كلما وجد الإسكار وجد حكم التحريم.

كذلك السرقة؛ فكلما وجدت السرقة وجد حكم القطع، فالعلة المضطردة هي العلة التي كلما وجدت وجد معها الحكم، وهي تختلف عن الطرد، الوصف الطردي يختلف عن الوصف المطرد.

ومر معنا أن الطردي هو الوصف الذي ليس بينه وبين الحكم مناسبة، لهذا فليتنبه للفرق. وقلنا إذا وجد الوصف في محل معين وتخلف عنه الحكم عندها لا يكون هذا الوصف مضطردًا، ولا يصح التعليل به، وهذا ما يسمونه (**النقض**)، فتنتقض العلة إذا وجد الوصف ولم يوجد الحكم،

فلا يصح تعليل الحكم بهذا الوصف.

لهذا عرفوا الاطراد بأنه جريان العلة في معلولاتها وسلامتها من النقض، أي إذا وجدت العلة وجد معها الحكم -وهو المعلول-، وسلامتها من النقض، ونقض العلة هو تخلف الحكم عن الوصف إذا وجد.

وهذا الشرط مُختَلَفٌ فيه. قال الزركشي: "العلماء اختلفوا فيه على بضعة عشر مذهبًا"، فالآراء فيه كثيرة، وذكر المؤلف أن ممن اشترطه القاضي أبو يعلى وبعض الشافعية، ومع هذا عند النظر في كتب الأصول تجد أن هناك على الأقل روايتان عن القاضي أبي يعلى فالاختلاف في هذا كثير.

المهم أن المؤلف رحمه الله ذكر القاضي أبا يعلى وبعض الشافعية ممن اشترط الاطراد، وذكر أن ممن خالفهم أبو الخطاب فقال:

(**قال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص بمورده**)،

أي: خالفهم أبو الخطاب الكلوذاني وبعض الشافعية ومالك وجمهور الحنفية؛ فقالوا أنه إذا لم يطرد الوصف في حالة ما؛ بأن وجد الوصف وتخلف الحكم؛ فإننا لا ننفي كون هذا الوصف يصلح أن يكون علة بإطلاق، ولكن ننظر إلى السبب الذي لأجله تخلف الحكم عن علته؛ هل تخلف عن علته لدليل، أو لوجود مانع، أو لعدم توفر شرط؟

إذًا أبو الخطاب الكلوذاني وبعض الشافعية ومالك وجمهور الحنفية يقولون بل يُنظر في سبب تخلف الحكم: هل هو لدليل أم لا؟ لهذا قال: (**يختص بمورده**)، أي: أن الحكم قد يتخلف لدليلٍ دل على تخصيص هذا الموضع من أن الحكم يتخلف فيه، بمعنى أن هناك دليل على تخلف الحكم في هذه الحالة فلا يؤثر الوصف فيه في هذه الحالة، وهذا التخلف للحكم عندها لا يعد نقضًا، بمعنى أن الوصف يكون علة لهذا الحكم وإن تخلف الحكم في هذه الحالة.

لكن هذا يصح في حالات أو بقيود وضوابط معينة ذكرها المؤلف، ملخصها أن تخلف الحكم عن الوصف لا يعد نقضًا إذا كان تخلف الحكم لوجود استثناء، أو لمعارضة علةٍ أخرى، أو لعدم المحل، أو لفوات شرط.

فالقائلون بالقول الثاني يرون أن الوصف يصح أن يكون علة للحكم وإن تخلف الحكم في حالةٍ

من الحالات، ولكن بالقيود الأربع.

والمؤلف ذكر هذه القيود كلها فقال: (**إما لاستثناءٍ كالتمر في المصراة، أو لمعارضة علةٍ أخرى، أو لعدم المحل، أو فوات شرطه؛ فلا ينقض وما سواه فناقض**).

والنوع الأول: هو تخلف الحكم للاستثناء، ويسمى (**المستثنى من القياس**)، وهو أنه قد يتخلف الحكم عن العلة لورود نص بذلك في مسألةٍ معينة، فتكون هذه المسألة عندها مستثناة من القياس، فالقياس يقتضي حكمًا معينًا بناءً على أركان القياس الموجودة (**الأصل والفرع والعلة الموجودة والحكم**)، لكن تُرك هذا الحكم في هذه الحالة استثناءً إلى حكمٍ آخر لمصلحة؛ فتخلف بذلك الحكم عن الوصف.

لهذا يقول العلماء عن هذا النوع المستثنى عن قاعدة القياس، فيقولون هذا حكمٌ ثبت على خلاف القياس، أو خارجٌ عن القياس، كل هذه مصطلحات يستخدمها العلماء في مثل هذه الحالة، فإذا كان الأمر كذلك، وتخلف الحكم عن الوصف في صورةٍ معينة؛ فإن هذا لا يقدح في اطراد العلة، ولا بكونه علة لهذا الحكم.

ومثل المؤلف لذلك بالتمر في المصراة، والمصراة: هي الشاة التي يحبس لبنها في ضرعها بعدم حلب ضلعها حتى يمتلئ الضرع، فإذا رآها المشتري ظن أنها كثيرة اللبن، مع أنها ليست كذلك، إنما حصل هذا بسبب حبس اللبن في ضرعها، فيشتريها المشتري، فإذا تملكها وحلبها وجد أنها ليست كثيرة اللبن كما ظن، وإنما كان ذلك بسبب التصرية، أي بسبب حبس اللبن فيها، فيفعلون هذا حتى تباع الشاة.

وفي الشرع للمشتري أن يردها على البائع وصاعًا من تمر مقابل أن يرد له البائع الثمن الذي دفعه فيها، وذلك لحديث أبي هريرة المتفق عليه أن النبي ﷺ قال: (لا تصروا الغنم ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد أن يحتلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعًا من تمر) وصاع التمر هذا يعطيه المشتري للبائع عوضًا عن اللبن الذي حلبه من ضرع الشاة بعدما اشتراها وصارت عنده، وهو محل الشاهد من هذه المسألة ذلك أن اللبن من ذوات الأمثال أو أنه مثلي.

والعلماء يقسمون المال إلى قسمين: مثلي، وقيمي.

فالمال المثلي: هو ما يوجد له نظير ومثل في السوق، من غير تفاوتٍ في آحاده مثل: القمح، والشعير، واللبن، وزيت الزيتون.

والنوع الثاني المال القيمي: وهو ما ليس له نظيرٌ في السوق، وإن وجد فمع تفاوت كالغنم، والبقر، والأشجار، والمنازل، فكل شيء له خاصية ومميز عن الآخر، وفي أبواب غرم المتلفات؛ الفقهاء على أن المال المثلي إذا أتلف فإنه يُضمن بالمثل، والمال القيمي يُضمن بالقيمة، فإذا أتلف شخصٌ صاعًا من شعير ضمنه، كيف يضمنه؟ وجب عليه أن يرد لصاحب صاع صاعًا من شعيرٍ بدلًا منه، واللبن من المثليات -كما قلنا-، فلما حلبه وسخط الشاة وأراد إرجاعها للبائع مقابل المال الذي دفعه وجب عليه أن يرد له صاعًا من تمر بدلًا من اللبن الذي حلبه.

ولكن قلنا: الأصل أن الضمان بالمثل ليس بالقيمة، فالأصل في القياس أن المثلي يضمن بالمثل، ولكن هنا ضمن اللبن بصاعٍ من تمر، فعلة المثلية قد تحققت لكن الحكم تخلف، وهو ضمانها بالمثل، فمع أنه حلب اللبن، لم يرد له لبن بالمقابل؟ فالحكم هنا تخلف؛ وهو حكم الضمان بالمثل، فرد الشاة وضمن اللبن بصاع من تمر، فالعلة موجودة ولكن الحكم قد تخلف، فهل تنتقض العلة هنا لتخلف الحكم عنها؟ هل نقول إن هذه العلة لا يصح التعليل بها لأي مسألةٍ من المسائل الأخرى؟

القائلون بهذا القول، قالوا: هذا لا يعد نقضًا للعلة، بل هو استثناءٌ بدليل شرعي، والدليل هو الحديث الذي مر معنا، وعلى هذا لا يبطل القياس بعلة المثلية لغيرها من الصور، أي لغير صورة المصرة، وذلك لوجود الدليل على استثنائها من القياس في مسألة المصراة، فتكون مسألة المصراة خارجة عن القياس، أو مستثناةٌ عن قاعدة القياس، وحتى عند من قال بهذا اختلفوا هل يكون هذا الاستثناء على إطلاقه أم يكون فقط إذا كانت العلة منصوصًا عليها؟ بمعنى أن العلل المستنبطة لا يصح فيها مثل هذا الاستثناء، هذه مسألة فيها خلاف.

من الأمثلة الأخرى على هذا النوع من باب زيادة التوضيح بالأمثلة: إيجاب الدية في القتل الخطأ على العاقلة لا على الجاني.

المعروف أن الضمان يكون على الجاني، وعلة وجوب الضمان والغرامة هي الجناية؛ جناية الشخص، لكن في القتل الخطأ فإنه يجب في حق القاتل الكفارة؛ وهي عتق رقبة مؤمنة، فإن لم

يجد فصيام شهرين متتابعين، وتجب كذلك الدية على العاقلة، والدِّية هي المال المؤدَّى للمجني عليه أو لوليه، بسبب الجناية، والعاقلة هم ذكور عصبة الجاني، وسميت عاقلة من العقل لأنهم كانوا يعقلون الإبل بفناء أولياء المقتول ليسلموها إليهم، فسميت بذلك العاقلة.

إذًا في القتل الخطأ تجب الدية على العاقلة على خلاف القياس، لأن علة وجوب الدية على الجاني متحققة هي الجناية، لكن تخلف الحكم الذي هو الضمان في حقه، فتخلف الحكم فلم تجب الدية على الجاني بل وجبت على العاقلة، فهل يكون هذا نقضا للعلة فنقول أنه لا يصح التعليل بالجناية؟ قالوا هذا لا ينقض العلة ولا يفسد القياس بها، لكن الشارع استثنى هذه الصورة، وعليه فيصح التعليل بها والقياس في غيرها من الصور، أي في غير محل الاستثناء المذكور.

النوع الثاني هو تخلف الحكم لمعارضة علةٍ أخرى.

هنا يتخلف الحكم رغم وجود العلة أيضًا؛ لكن يكون سبب تخلف الحكم هو وجود علة أخرى أقوى من العلة الأولى، مَثّل لذلك العلماء بِرِقِّ ولد الأمة، فالولد الذي تلده الأمة يولد رقيقًا، وعلة رِقِّ الولد هو رِقِ إمه، فإذا كانت الأم أمةً مملوكةً وأنجبت ولدًا؛ صار هذا الولد رقيقًا مملوكًا، لرِقِّ أمه، ولو حصل أن تزوجها رجلٌ حر فأنجبت له ولدًا كان هذا الولد رقيقًا مملوكًا، مملوكًا لسيد الأمة -الأم-، لكن لو تزوجها حر وهو يظن أنها حرة ولم يعلم برقها، ثم أنجبت له، فتبين له بعد الحمل أو بعد الإنجاب أنها رقيقة وليست حرة، قالوا يكون ولدها عندها حرًا ولا يكون رقيقًا، هذا مع أن العلة موجودة وهي رِقِّ أمه، فقالوا: هنا يتخلف الحكم ويكون الولد حرًا لأن والده غُرَّ بأمه، لوجود الغرر، ولعلة الحرية صار حرًا، تبعًا لاعتقاد أبيه حرية الأمة عندما تزوجها وأنجبت له، فتخلف الحكم وهو رِقُّ الولد مع وجود العلة وهي رِقِّ أمه؛ لوجود علةٍ أقوى وهي الحرية، ومثل هذا لا ينقض العلة، ولا يفسد القياس عند القائلين بهذا القول.

والضرب الثالث أو النوع الثالث هو تخلف الحكم لعدم المحل، أي: تخلف الحكم رغم وجود العلة لعدم وجود المحل الصالح للحكم.

مثلًا السرقة هي علة حد القطع، ولكن لو سرق صبيٌ أو مجنون هل يقام عليه الحد؟ نقول لا يقام عليه الحد لوجود المانع وهو عدم التكليف، فبوجود المانع لا يصح أن يكون الصبي محلًا للقطع، وكذلك الأمر بخصوص المجنون، فتخلف الحكم هنا ليس لتخلف العلة ولكن لوجود

مانع، ولفوات أهلية القطع في الصبي والمجنون، وعليه ليس هذا بنقض للعلة، ولا بفسادٍ في القياس.

وكذلك في القتل العمد العدوان، فلو أن أبًا قتل ابنه، فإن القصاص عند القائلين بهذا لا يجب، مع أن العلة موجودة؛ وهي القتل عمد العدوان، ولا يجب القصاص لأن الأبوة مانعة. فالأب ليس محلًا للقصاص هنا كما قلنا هذا لا ينقض في العلة ولا يكون فسادًا في القياس.

والقيد الرابع تخلف الحكم لفوات شرط، فهو قريبٌ من النوع الثالث الذي سبق، وبعض العلماء يجمعهما تحت نوعٍ واحد وهذا النوع يعني أن يتخلف الحكم مع وجود العلة لفوات شرطٍ من شروطه.

كذلك حد السرقة علته هي السرقة، ولكن حَدَّ السرقة له شروط منها:

- أن يكون المال أخذ على وجه الخفية.

- وأن يكون المسروق مالًا محترمًا، يعني لا يكون لحم خنزير مثلًا، أو شيئًا نجسًا.

- وأن يبلغ المال المسروق النصاب؛ والنصاب ربع دينار للحديث.

- ومن الشروط كذلك أن يؤخذ المال من حرز مثله، وهناك شروطٌ أخرى إنما هذه على سبيل المثال.

لو أن أحدًا من هذه الشروط انتفى، فإن الحكم عندها يتخلف، مثلًا إن سرق السارق مالًا لم يبلغ النصاب وهو ربع دينار؛ عندها لا يُحَد، فلا يقام حد القطع عليه مع أن العلة التي هي السرقة متحققة، مثل هذا لا يعد نقضًا للعلة، ولا فسادًا في القياس ولكن تخلف الحكم لأمرٍ خارجٍ عن ذلك وهو انتفاء شرطٍ من شروطه، أي من شروط الحكم.

ثم قال المؤلف بعدها: (**فلا ينقض وما سواه فناقض**)

أي تخلف الحكم عن العلة في غير الحالات الأربع التي ذكرناها يعد نقضًا للعلة، أما في الحالات الأربعة التي ذكرنا فلا ينقض العلة ولا يعد هذا فسادًا في القياس أما غير ذلك فينقض.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والتعدي لأنه الغرض من المستنبطة فأما القاصرة وهي ما لا**

توجد في غير محل النص كالثمنية في النقدين فغير معتبرةٍ وهو قول الحنفية خلافًا لأبي الخطاب والشافعية)،

والتعدي عند المؤلف رحمه الله تعالى هو الشرط السابع من شروط التعليل بالوصف الجامع.

والتعدي لغةً: هو مجاوزة الشيء إلى غيره، من عدا الأمر يعدوه أو يتعداه أي يتجاوزه، فالتعدي مجاوزة الشيء إلى غيره، قال تعالى: (تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا)[١]، أي لا تجاوزوها، ومنه قوله تعالى: (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ)[٢] الآية، ومنه قوله تعالى: (فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ)[٣] أي غير متجاوزٍ لما يغنيه من الضرورة.

والمعنى من هذا كله تجاوز الحد والقدر ومعنى كلام المؤلف رحمه الله أن العلة لابد أن تكون متعدية حتى يصح التعليل بها.

والعلة في هذا الباب تنقسم إلى قسمين: علةٌ متعدية وعلةٌ قاصرة.

والعلة المتعدية هي التي تتعدى من محل النص إلى غيره، بمعنى أن هذا الوصف لا يقتصر وجوده على الأصل فقط، وإنما يمكن أن يتحقق في عدة أفرادٍ غير الأصل، أي يمكن أن يوجد في الفرع، فيتحقق في الأصل والفرع ولهذا يصح القياس به، ويصح إلحاق بالأصل في الحكم.

من هذه الأوصاف التي قد تتعدى أو العلل المتعدية الإسكار، فتحققت علة الإسكار في الخمر وتعدت ذلك إلى النبيذ.

من ذلك أيضًا من هذه العلل القتل والزنا، وكون الشيء مكيلًا، أو مطعومًا، وما إلى ذلك، فاشترط المؤلف التعدي حتى يصح القياس وحتى يصح إلحاق الفرع بالأصل في الحكم لهذا قال: (**لأنه الغرض من المستنبطة**) فالعلة المتعدية متفقٌ على صحة التعليل بها بين العلماء، ويصح القياس بها؛ لأن القياس كما مر معنا لا يصح إلا بعلة تتعدى إلى الفرع حتى يلحق بالأصل في الحكم.

أما القسم الثاني أو النوع الثاني من العلل هي العلة القاصرة قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**فأما القاصرة وهي ما لا يوجد في غير أو هي ما لا توجد في غير محل النص كالثمنية في النقدين**)

١- البقرة ٢٢٩
٢- البقرة ٢٢٩
٣- البقرة ١٧٣

العلة القاصرة هي التي لا تتعدى محل النص إلى غيره، بمعنى أن العلة لا توجد إلا في النص والعلة القاصرة قد تثبت بالنص وبالإجماع وقد تثبت بالاستنباط.

أما العلة الثابتة بالنص والإجماع فلم يختلف العلماء على صحة التعليل بها لأن ثبوتها كان بالدليل لا بالاجتهاد، ونحن هنا نفرق بين التعليل بها بين القياس بها:

أما التعليل بهذا الوصف فيقصد به بيان أن هذا الوصف هو مؤثرٌ في الحكم، فهو العلة في هذا الحكم، بمعنى أنه هو المؤثرٌ في الحكم ولكن حتى يصح القياس فلابد من وجود العلة في الفرع كذلك، وهو الذي نسميه: التعدي، فقد تثبت عندنا علة فيصح تعليل الحكم بها ومع هذا لا يصح القياس بها، وهذا تفريقٌ مهم، لأن هذا الوصف يوجد في الأصل فقط ولا يوجد في الفرع، فلا يصح القياس، ولكن يصح تعليل حكم الأصل به، والكلام هنا حول هذا الأمر وهو: التعليل بالعلة القاصرة.

والعلماء متفقون على أن العلة القاصرة لا يصح القياس بها ولكن هل يصح تعليل الحكم بها وهنا؟ والخلاف الذي سيذكره المؤلف هو بخصوص العلة القاصرة في كونها علة وليس في كونها تصلح للقياس، فعدم صلاحيتها للقياس متفق عليه، لكن خلاف الذي سيذكره الآن هو في صلاحيتها أن تكون علة للحكم، فالقياس بالعلة القاصرة لا يصح لعدم تحققها في الفرع، لهذا لا يقال عن العلة القاصرة: "وصفًا جامعًا" لأنها توجد في الأصل فقط.

المهم العلة القاصرة التي تثبت بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع لم يختلف العلماء في جواز التعليل بها، ولكن الخلاف بين العلماء هو في العلة القاصرة المستنبطة، والمؤلف مثل لهذا بالثمنية في النقدين.

والنقدان هما الذهب والفضة، والثمنية هو الوصف، وهذا الوصف في الذهب والفضة هو كونهما ثمنًا للأشياء، ومعنى قول المؤلف أن الثمنية هي العلة في تحريم الربا في الذهب والفضة، وهي علة قاصرة لا توجد في غير الذهب والفضة من المعادن، فالنبي ﷺ قال في الحديث المعروف: (الذهب بالذهب ربًا إلا هاء وهاء)، وقوله: (هاء وهاء) يقصد به التقابض في نفس المجلس، فلابد من التقابض في نفس المجلس، وقال ﷺ: (لا تبع الذهب بالذهب، ولا الورق بالورق، إلا وزنًا بوزن، مثلًا

بمثل، سواءً بسواء)، وعليه يحرم بيع الذهب بالذهب بزيادة، وكذلك لا بد من التقابض في نفس المجلس.

ويحرم بيع الذهب بالفضة من غير تقابضٍ في نفس المجلس، أي حتى إذا اختلف الجنسان فلا بد من التقابض في المجلس، والعلة في ذلك هي الثمنية، فلا يجوز مثل هذا في الذهب والفضة، ويجوز في غيرهما؛ لأن علة الثمنية قاصرة على الذهب والفضة فقط، وبهذا لا يمكن قياس المعادن الأخرى عليهما.

من الأمثلة الأخرى على العلة القاصرة: السفر في جواز الفطر في رمضان والقصر والجمع، وعلة الإفطار في نهار رمضان للمسافر هي السفر، فالعلة منضبطة، ولا يصح أن نقول أن العلة هي المشقة لأنها غير منضبطة، فالعلة هنا هي السفر وهي علة قاصرة لا توجد إلا في السفر، فالسفر نفسه علة، فعندها لا يجوز قياس صاحب الأشغال الشاقة في البناء، أو في الزراعة، أو في المناجم، لا يصح قياسه على المسافر في الإفطار في نهار الصيام، لا يصح لأن العلة هي السفر، وعلة السفر قاصرة، ولا توجد في هذه الأشغال الشاقة فلا يصح قياس الأشغال الشاقة على السفر، وبعض أهل العلم ضرب مثالًا للعلة القاصرة فيما هو من خصائص الرسول ﷺ، فقالوا لأنها خاصة به ﷺ ولا تتعدى لغيره مثل تزوجه لأكثر من أربع نساء وما إلى ذلك.

والمؤلف قال رحمه الله تعالى عن هذه العلة القاصرة: (**فغير معتبرة وهو قول الحنفية خلافًا لأبي الخطاب والشافعية**).

غير معتبرة أي: لا يصح التعليل بها، فما زلنا نتكلم عن التعليل لا عن القياس، فقال: (**غير معتبرة**) أي لا يصح التعليل بها، فلا تصح أن تكون علة في الحكم، وهذا هو القول الأول في مسألة التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، ونقله المؤلف رحمه الله تعالى عن الحنفية و لعل الأدق أن نقول أنه مذهب أكثر الحنفية، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله، وهو رواية عن الإمام أحمد، وعن بعض الحنابلة كذلك؛ كالقاضي أبي يعلى، وعن بعض الشافعية.

ومما احتجوا به على عدم اعتبارها قولهم: إن العلة القاصرة لا فائدة منها لأنها لا يمكن القياس بها، فقالوا أن العلة لا بد أن تفيد التعدي حتى نقيس بها، وهذه علة القاصرة لا يمكن القياس بها، فلا فائدة في اعتبارها في تعليل الحكم، وعندهم العلة القاصرة لا تفيد العلم ولا تفيد العمل

لأنها ظنية لكونها مستنبطة بالاجتهاد وهذا ظني، وقالوا: هي لا تفيد العمل لأن العمل إنما يستفاد من النص، ولا حاجة للعلة حتى تفيد العمل، وعليه فلا فائدة من التعليل بها، ولهم اعتراضات أخرى لا نريد الخوض بها.

وقد رد على اعتراضاتهم أصحاب القول الثاني في المسألة والذي أشار إليه المؤلف بقوله: (**خلافًا لأبي الخطاب والشافعية**)، وهذا القول هو جواز التعليل بالعلة القاصرة المستنبطة، وذهب إلى ذلك الشافعية؛ الإمام الشافعي رحمه الله وأكثر أصحابه، وقالوا: هو مذهب الإمام أحمد، وهو مذهب المالكية، وبعض الحنفية، وينسبون هذا القول إلى جمهور الفقهاء والأصوليين، ومما ردوا به على أصحاب القول الأول بأن العلة القاصرة لا فائدة منها، قالوا: إن هذه الدعوى لا تصح، فالعلة القاصرة لها فوائد أخرى غير التعدية والقياس، منها أنها تثبت أن الحكم الشرعي من وراءه حكم ومصالح؛ كون النفوس تميل إلى قبول الأحكام التي من ورائها حكم ومصالح، فالعباد والنفوس عادةً هي أبعد عن قبول الأحكام من غير تعليل، فهي أبعد عن قبول التحكم الصرف، فبالتعليل تطمئن القلوب لما تتلقاه من الأوامر والنواهي، وفيه نوع مخاطبة لعقول المكلفين.

ثم إن للعلة القاصرة فوائد أخرى؛ منها أن نعلم أنها قاصرة، أي أنها تقتصر على الحكم المنصوص ولا تتعدى إلى غيره، وعندها إذا علم المجتهد هذا لا يشتغل نفسه بالتعليل، ولا في تحقيق المناط وتعدية الحكم للفرع، لأنه علم أنها قاصرة على هذا الحكم لا غيره.

بهذا يكون المؤلف قد انتهى من شروط الجامع ولكنه قال بعدها: (**فإن لم يشهد لها إلا أصل واحدٌ فهو المناسب الغريب**)،

والمؤلف هنا يبدو أنه رجع إلى الكلام عن المناسب الذي كان في ضمن كلامه عن شرط الاعتبار، ذكر نوعًا آخر للمناسب هنا؛ وهو المناسب الغريب، وأشار إلى أن الوصف المناسب إذا لم يشهد له إلا أصل واحد فإنه يسمى عندها المناسب الغريب، ولم يمثل لذلك بمثال، وسيمر معنا الكلام عن المناسبة وأنواعها عند الكلام عن طرق إثبات العلة وسأرجئ الكلام عن الغريب إليه لأن العلماء قد اختلفوا اختلافًا كبيرًا في قبول بعض أقسام المناسب بل اختلفوا كذلك في تعريفها فسنترك الكلام عنه إلى ذلك الوقت بإذن الله.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الحادي والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس العشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الحادي والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس العشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد وصلنا عند قول المؤلف رحمه الله: (**وإن كان حكمًا شرعيًا فالمحققون تجوزعليته لقوله ﷺ: أرأيت لو كان على أبيك دين؟ أرأيت لو تمضمضت؟ فنبه بحكمٍ على حكم وقيل لا**).

سبق أن تكلمنا عن أنواع العلة فقلنا أن العلة قد تكون وصفًا، وقد تكون حكمًا شرعيًا، وقد تكلم المؤلف عن الجامع الذي يكون وصفًا، والآن يتكلم عن الجامع الذي يكون حكمًا شرعيًا،

وقال: (**فالمحققون تجوزعليته**)

أي أنهم على جواز أن يكون علة.

مر معنا مثال على تحريم بيع الخمر قياسًا على الميتة، لعلة تحريم الانتفاع بها، فالأصل بيع الميتة والفرع بيع الخمر والجامع هو تحريم الانتفاع بها أكلًا أو شربًا؛ فقسنا بيع الخمر على بيع الميتة فألحقنا بيع الخمر ببيع الميتة في الحكم؛ فقلنا إنه يحرم بيع الخمر، فالتحريم هذا هو العلة أو الوصف الجامع بين بيع الميتة وبيع الخمر، وهذا التحريم تحريم الانتفاع هو حكمٌ شرعي، وجاز

أن يكون علة أو جامعًا بين الأصل والفرع.

مثالٌ آخر: أن يقال أن الذمي يصح ظهاره قياسًا على المسلم، والجامع صحة طلاقه، فالمسلم يصح تطليقه لزوجته والذمي كذلك يصح تطليقه لزوجته؛ فهذه هي العلة صحة الطلاق، فهو الجامع وهو حكمٌ شرعي، الصحة حكمٌ شرعيٌ وضعي، فإذا قسنا ظهار الذمي على المسلم بجامع صحة الطلاق نلحقه بالأصل، فنقول يصح الظهار من الذمي، لهذا يقال: "من صح طلاقه صح ظهاره"، هذا قول عند الأصوليين.

والمؤلف قال: (**فالمحققون تجوز عليته**)،

إشارةً إلى أن هناك خلاف، وأن هناك قولٌ للمحققين والجمهور على جواز أن تكون العلة حكمًا شرعيًا، وهذا هو القول الأول في المسألة.

والمؤلف رحمه الله تعالى قال: (**لقوله ﷺ: أرأيت لو كان على أبيك دين؟ أرأيت لو تمضمضت؟**)،

في الحديث الأول الصحابي الذي سأل النبي ﷺ عن أبيه الذي مات وعليه حج، فسأل النبي ﷺ: أفأحج عنه؟ قال: "أرأيت لو كان على أبيك دين أكنت قاضيه؟" قال: نعم، قال: "فدين الله أحق"، وفيه قياس قضاء الدين الدنيوي -دين المخلوق- على قضاء الدين الأخروي -دين الله عز وجل- بجامع صحة القضاء وأنه يجزئ عنه، فالاجزاء وصحة القضاء هنا الجامع والصحة حكمٌ شرعي وضعي.

والحديث الآخر: هو حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما قبَّل وهو صائم، فسأل النبي ﷺ عن ذلك، فقال ﷺ: أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم؟ فقلت: لا بأس بذلك، فقال رسول الله ﷺ: ففيمَ؟ فقاس قبلة الصائم بالمضمضة في الماء في رمضان، بجامع عدم فساد (صحة) الصيام فألحق به حكم الإباحة.

ثم قال رحمه الله: (**وقيل لا**) هذا هو القول الثاني في مسألة التعليل بالحكم الشرعي، وهو القول بعدم جواز تعليل الحكم الشرعي بحكمٍ شرعيٍ آخر.

واحتجوا لذلك بأقوال واستدلالاتٍ لا تصح، والصحيح هو قول الجمهور الذي ذكره المؤلف.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ثم هل يشترط انعكاس العلة؟ عند المحققين لا يشترط مطلقًا والحق أنه لا يشترط إذا كان له علةٌ أخرى**)،

الكلام هنا عن انعكاس العلة، والانعكاس ضد الطرد، وقد مر معنا أن الطرد هو وجود الوصف عند وجود الحكم؛ بمعنى أنه كلما وجدت وجد معها الحكم، وقلنا إذا وجدت العلة ولم يوجد الحكم كان هذا نقضًا للعلة.

والانعكاس هو ضد ذلك، وهو كلما انتفت العلة انتفى الحكم، مثلًا إذا زال الإسكار فإنه يزول حكم التحريم، فلما انتفت العلة وهي الإسكار انتفى الحكم هذا هو الانعكاس، إذا جمعنا الطرد مع الانعكاس صار عندنا مفهومٌ جديد اسمه الدوران، والدوران هو وجود الحكم كلما وجدت العلة وانتفاؤه كلما انتفت، وسنتكلم عنه لاحقًا إن شاء الله عند الكلام عن مسالك العلة، وعده المؤلف من المسالك الفاسدة، وسنأتي إلى ذلك لاحقًا.

إذًا الانعكاس هو انتفاء الحكم لانتفاء العلة، والمؤلف قال أن المحققين لا يشترطون انعكاس العلة حتى يصح التعليل،

قال: (**لا يشترط مطلقًا**)،

بمعنى أنه قد يكون هناك حالة ينتفي فيها الإسكار في شيءٍ ما ومع هذا يبقى حكم التحريم؛ لأنه قد يوجد علة أخرى في هذا الشيء تُبقي حكم التحريم كالنجاسة، فلو انتفت علة الإسكار وبقيت علة النجاسة عندها يبقى حكم التحريم مع أن علة الإسكار قد انتفت، لهذا لا يشترط انعكاس العلة، العلة قد تنتفي ومع هذا يوجد الحكم لوجود علةٍ أخرى، فلا يصح أن يكون انعكاس العلة شرطًا للتعليل بها، لهذا لم يضع المؤلف الانعكاس مع شروط العلة، وإنما يبين هنا أنه لا يصح أن تكون علة.

ولكن المؤلف قال: (**لا يشترط مطلقًا**)، يريد بذلك أنه لا يشترط انعكاس العلة سواءً تعددت العلل أم لم تتعدد، سواء كانت علة الحكم واحدة، أو كان للحكم أكثر من علة، وهذا هو القول الأول في المسألة: أنه لا يشترط الانعكاس مطلقًا.

في المثال السابق مثلنا لشيءٍ له علتان علة إسكار وعلة نجاسة: هنا تعددت العلل، ولما زالت علة الإسكار، لم ينتف الحكم فبقي التحريم لوجود علةٍ أخرى، لهذا لا يشترط انعكاس العلة إذا كان

هناك أكثر من علة.

لكن لو كان هناك علة واحدة للحكم هل يشترط انعكاسها حتى يصح التعليل بها؟ المؤلف قال: لا يشترط مطلقًا، أي: سواءً لها علة واحدة أو أكثر، ولكن في القول الذي بعده قال:

(**والحق أنه لا يشترط إذا كان له علةٌ أخرى**)،

إذًا المؤلف رجَّح أنه لو كان هناك علة واحدة للحكم فإنه عندها يشترط الانعكاس، وإنما الانعكاس لا يشترط إذا كان هناك أكثر من علة لأن الحكم يبقى حتى لو زالت العلة، أما لو كان هناك علة واحدة فيشترط الانعكاس، هذا معنى قول المؤلف في القول الثاني.

فالقول الثاني على أنه في حال تعدد العلل لا يشترط الانعكاس كما لو كان لحكمٍ ما علتان، وزالت إحداهما فلا يزول الحكم السبب وجود علة أخرى، ولهذا العلة التي زالت يصح أن تكون علة بالرغم من بقاء الحكم لما زالت، ولا يجوز أن نقول إنها ليست بعلة لأن سبب بقاء الحكم ليس لأنها لا تؤثر في الحكم بل لوجود مؤثرٍ آخر، فهذه هي الحالة التي لا يشترط فيها انعكاس كما قلنا هي التعدد.

مثلًا لو أن رجلًا أحدث وكان يلبس لباسًا نجسًا وكان المكان الذي يصلي فيه فيه نجاسة، هذا الرجل إن صلى وهو على هذه الحال لم تصح صلاته، فإذا توضأ وصلى لم تصح صلاته كذلك بالرغم من زوال علة الحدث، لوجود علل أخرى وهي نجاسة الثوب ونجاسة المكان الذي يصلي فيه، فإذا غير ثوبه ولبس لباسًا طاهرًا وصلى في البقعة نفسها لم تصح الصلاة كذلك لوجود علةٍ ثالثة وهي نجاسة المكان، فهنا زالت علتان، وعليه فلا يصح أن نقول أن الحدث ليس علة لبطلان الصلاة، أو أن نقول إن نجاسة اللباس ليست علة لبطلان الصلاة، بل هما كذلك لكن سبب بقاء الحكم رغم زوالهما هو وجود علةٍ ثالثة، إذًا في حال تعدد العلل لا يشترط انعكاس العلة حتى يصح التعليل بها.

أما في حال عدم تعدد العلل، أي وجود علة واحدة، فالمؤلف أشار أنه في هذه الحالة لابد من انعكاس العلة حتى يصح التعليل بهذه العلة، بمعنى إذا انتفت العلة لابد أن ينتفي الحكم، وإلا فلا يصح أن تكون علة لأنها عندها لم تؤثر في الحكم، فإذا بقي الحكم مع أنها انتفت دل على أنها

لا تؤثر فيه، فالإسكار مثلًا علة في تحريم شرب الخمر، فلما زال الإسكار انتفى حكم التحريم، فالعنب -العصير الطازج- لا يحرم لأن الإسكار منتفٍ عنهن فدل هذا على أن علة الإسكار مؤثرة، فيشترط عندها الانعكاس. إذًا الانعكاس إنما يشترط في حال عدم تعدد العلل.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وتعليل الحكم بعلتين في محلين أو زمانين جائزٌ اتفاقًا؛ كتحريم وطء الزوجة تارةً للحيض وتارةً للإحرام**)،

هذا مبحث تعليل الحكم بأكثر من علة، ذلك أن المؤلف لما تكلم عن اشتراط الانعكاس وعدم اشتراطه إذا كان للحكم أكثر من علة، ناسب أن يذكر هنا هذا المبحث وهو مبحث تعليل الحكم بأكثر من علة.

وتعليل الحكم بعلتين أو بأكثر من علة له صور:

- الأولى: تعليل الحكم بعلتين في محلين مختلفين.
- الصورة الثانية: تعليل الحكم بعلتين في محل واحد لكن في زمنين مختلفين.
- الصورة الثالثة: تعليل الحكم بعلتين في محلٍ واحد وزمنٍ واحد.

فهذه ثلاث صور من صور تعليل الحكم بعلتين. الصورتان الأولى والثانية متفقٌ عليهما، وإنما الخلاف في الصورة الثالثة وهو تعليل الحكم بعلتين في محلٍ واحد وفي زمانٍ واحد.

الصورة الأولى: تعليل الحكم بعلتين أو أكثر في محلين مختلفين؛ كأن يحكم بقتل شخصٍ لكونه مرتدًا، وقتل شخصٍ ثانٍ لكونه زنا وهو محصن، وقتل شخصٍ ثالثٍ لكونه قتل شخصًا، هنا اختلف المحل، الشخص الأول المرتد، والشخص الثاني زنا وهو محصن، والشخص الثالث قاتل، فكل شخص هنا محل، فالحكم واحد هو القتل، وله ثلاث علل: الردة، والزنا مع الإحصان، والقتل، وهذه الأحكام والعلل كانت في محالٍ مختلفة أي في أشخاصٍ مختلفين، فالأول حكم عليه بالقتل لأنه ارتد، وحكم على الثاني بالقتل لأنه زنى ومحصن، والثالث لأنه قتل شخصًا، فالحكم واحد وتعددت العلة مع تعدد المحل.

الصورة الثانية تعليل الحكم بأكثر من علة في محلٍ واحد ولكن في زمانين مختلفين، المثال الذي ضربه المؤلف هو تحريم وطء الزوجة تارة للحيض وتارة للإحرام؛ فإنه يحرم على الزوج أن يطأ

زوجته وهي حائض وهذا معلوم، ونفس الزوجة يحرم أن يطأها في زمنٍ آخر وهو الإحرام للحج أو العمرة، فالمحل اتحد ومحل التحريم هو الزوجة، والحكم أيضًا اتحد وهو تحريم وطئها، والذي اختلف هو الزمان فصح ذلك.

مثال آخر قد ينتقض وضوء المكلف بالحدث تارةً، وبالنوم تارة، وبأكل لحم الجمل تارة، فالمحل واحد والحكم كذلك واحد، ولكن تعددت العلل في أزمانٍ مختلفة، فمثل هذه الصورة متفقٌ عليها.

أما الصورة الثالثة فهي تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة مع اتحاد المحل واتحاد الزمان، قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**فأما مع اتحاد المحل والزمان فالأشبه بقول أصحابنا وهو قول بعض الشافعية يجوز وقيل يضاف إلى أحداهما والصحيح بهما مع التكافؤ وإلا الأقوى مع اتحاد الزمان أو المتقدم**)،

كأن يعلل قتل رجلٍ بالردة، والزنا مع الإحصان، والقتل معا، فمثل هذا التعليل هل يجوز؟ المؤلف رحمه الله تعالى ذكر عدة أقوال في المسألة:

القول الأول وهو قول الجمهور وهو الجواز، فقالوا بجواز التعليل بأكثر من علة مع اتحاد المحل واتحاد الزمان مطلقا.

وقوله: (**فالأشبه بقول أصحابنا**)

إشارةً إلى قول الإمام أحمد، إذ روي عن الإمام أحمد في الخنزير الميت أنه قال رحمه الله: حرامٌ من وجهين، فأثبت تحريمين، بمعنى أنه أثبت علتين لتحريمه، الأولى لكونه خنزيرًا؛ وهو حرامٌ أكله، والثانية لأنه ميتة، والميتة محرمٌ أكلها، فعلل الحكم بعلتين مع اتحاد الزمان والمحل.

والقائلون بهذا القول استدلوا لقولهم هذا بأن العلة الشرعية هي أمارة وعلامة ومعرفة على الحكم ولا مانع من اجتماع الأمارات والمعرفات على الشيء الواحد.

والقول الثاني: قال المؤلف رحمه الله: (**وقيل يضاف إلى إحداهما**)

ومعناه أنه لا يجوز تعليل الحكم الواحد بعللٍ مختلفةٍ مطلقًا، بل يكون التعليل للحكم الواحد بعلةٍ واحدةٍ من هذه العلل ولكن لا بعينها.

والقول الثالث قال: (**والصحيح بهما مع التكافؤ وإلا فالأقوى مع اتحاد الزمان أو المتقدم**) أي أن المؤلف صحح قولًا ثالثًا فيه نوع من التفصيل، إذا كانت العلة المتكافئة في القوة فعندها يصح التعليل بها جميعًا، كالبول والغائط في وقتٍ واحدٍ ناقضان للطهارة فهما علتان لحدث وهما متكافئتان في القوة فيصح التعليل بهما في زمنٍ واحد، هذا هو القول الثالث في المسألة.

ثم إذا كانت العلل متفاوتة في القوة؛ نعلل بالأقوى، كمن بال ومس ذكره في نفس الوقت، يقدم البول كعلة للحدث، لأنه متفقٌ على كونه ناقضًا للوضوء، أما مس الذكر فمختلفٌ فيه، البعض يقول فيه تفصيل؛ إذا مسه بشهوة أو بغير شهوة... لهذا قالوا نقدم العلة الأولى وهي علة البول لأنها أقوى.

أما إذا كانت إحدى العلل متقدمة في الزمان فتقدمها على غيرها، كمن بال أولًا ثم نام بعدها، عندها نعلل حدثه بالبول.

وهناك أقوال أخرى في المسألة، مسألة التعليل بأكثر من علة، والراجح والله أعلم هو قول الجمهور وهو القول الأول، وقال بعض أهل العلم إن الخلاف في هذا بعد تحقيق النظر هو خلافٌ لفظي، فالله تعالى أعلم.

وننتبه هنا إلى الفرق ما بين تعدد العلل والعلة المركبة، وقد مر معنا مثل قتل العمد بالعدوان، فهي علة واحدة، وسيمر معنا أيضًا بعض الكلام عنها، القتل العمد للعدوان هي علة واحدة ولا نقول هي علل متعددة، لأن القتل لوحده لا يوجب القصاص، والقتل العمد كذلك لا يوجب القصاص، لابد أن يكون عدوانًا أيضا، وهكذا فالعلة المركبة تختلف عن تعدد العلل.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**وثبوت الحكم في محل النص بالنص عند أصحابنا والحنفية لوجوب قبوله وإن لم تعرف علته وعند الشافعية بالعلة**)

كيف يثبت الحكم؟ هذا هو المبحث هنا، كيف يثبت الحكم في الأصل؟ هل يثبت بالنص أم بالعلة؟

مر معنا أن حكم الفرع يثبت بالقياس، فإذا قسنا فرعًا على أصل، نلحق الفرع بالأصل في الحكم إذا تحققت العلة في الفرع، إذًا الذي يثبت في الفرع إنما ثبت بالعلة أو بالقياس، فالحكم الذي للفرع يثبت بالعلة، لكن الكلام هنا عن حكم الأصل هل يثبت بالنص أم بالعلة؟

المؤلف أشار إلى أقوال العلماء في كيفية ثبوت الحكم في النص وهما قولان قال: (**بالنص عند أصحابنا والحنفية لوجوب قبوله وإن لم تعرف علته**)،

هذا هو القول الأول: أن حكم الأصل يثبت بالنص، أي: بالكتاب والسنة، هذا عند الحنفية والحنابلة، عندهم حكم الأصل يثبت بالنص لأن الحكم قد يثبت تعبدًا من غير معرفة علته فعندها يجب التسليم به وإن لم تعرف علته، مثل الأحكام التعبدية؛ كالصلاة، والصيام، والوضوء من لحم الإبل، ووجوب قضاء الصيام على الحائض وعدم وجوب قضاء الصلاة في حقها.

أما القول الثاني: فقال المؤلف: (**وعند الشافعية بالعلة**)،

قال بعض أهل العلم مرادهم بالعلة أي: الباعثة عليه، بمعنى أنه لا يقصد بها العلامة، إذًا مرادهم الباعثة لا العلامة، والفرق أننا لو قلنا أن المراد أن العلة هي الباعثة على الحكم يكون المراد الباعثة للشارع على إثبات الحكم؛ من أجل تحقيق مقاصد أو حكم ومصالح العباد، فعندها يكون معنى ثبوت الحكم في الأصل بالعلة أي لتحقيق هذه المقاصد، وهذا القول بأن المراد هو أن العلة هي الباعثة على الحكم لا يتعارض مع القول الأول للحنفية والحنابلة، وعليه يكون الخلاف بين القولين هو خلافٌ ظاهري، وذلك لأنهم عندما يقولون الباعثة يقصد بذلك أن الشارع أثبت الحكم من أجل تحقيق مقاصد وحكم ومصالح للعباد، ولم يقصد أن الحكم لا يعرف إلا حتى نبحث عن علة ونجدها، ليس هذا هو المقصود.

أما لو قلنا بأن العلة هي العلامة على الحكم؛ بمعنى أن الحكم يعرف بهذه العلة، وهي التي تبعث المكلف على الامتثال لماذا؟ لأنه وجد العلة وعلمها فعلم الحكم بها، والذي يقول بأنها هي العلامة يقول بأنها ليست مؤثرة في الحكم؛ لا بذاتها ولا بغيرها، هي فقط مجرد علامة، والحكم يعرف بوجود هذه العلامة، وهذا القول كما مر معنا هو قول الأشاعرة عندما تكلمنا عن ذلك في الحكم الوضعي، ومن قال بأن العلة هي العلامة يكون عندها الخلاف بين القولين ليس خلافًا لفظيا، بل يكون خلافًا حقيقيًا والصحيح هو القول الأول.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والأكثرون أن أوصاف العلة لا تنحصر في عددٍ وقيل إلى خمسة**)،

الكلام هنا عن العلة المركبة من عدة أوصاف، مثل علة القصاص وهي القتل العمد العدوان، فهي علة مركبة من ثلاثة أوصاف، والأكثرون على أن العلة قد تتركب من عدد من الأوصاف، وعدد غير محدد من الأوصاف، فالقتل العمد والعدوان مركب من ثلاث أوصاف، والبعض قال التركيب يجب أن لا يتعدى خمسة أوصاف، وهذا معنى قوله: (**وقيل إلى خمسة**)، وقالوا بأن أهل الأصول إذا تركبت العلة من خمسة أوصاف استثقلوها، ثم إنها تكون أضعف ما يكون؛ لأن العلة كلما زاد عدد الأوصاف المركبة فيها ضعفت، بمعنى كلما زاد أوصافها قلت معلولاتها، لهذا أقوى العلل هي العلة المفردة مثل علة الإسكار.

ثم العلة المركبة من وصفين؛ مثل: علة الكيل والوزن في الربويات عند الشافعي على المذهب القديم.

ثم العلة المركبة من ثلاث أوصاف، كالقتل العمد العدوان، وهكذا العلة كلها فكلما زادت الأوصاف ضعفت، وكلما قلت الأوصاف قويت، ولهذا قالوا العلة إذا كثرت أوصافها قلت معلولاتها، أو كلما قلت أوصافها كثرت معلولاتها، مثلًا عند تحريم الخمر بعلة الإسكار؛ فإننا نستطيع قياس النبيذ والحشيش والمخدرات على الخمر بنفس الجامع وهو الإسكار، لكن على فرض أننا قلنا بأن علة تحريم الخمر كونه مسكرًا سائلا، صارت عندنا علة مركبة من وصفين؛ الوصف الأول انه مسكر، والثاني أنه سائل، وعندما ركبنا هذا الوصف وأضفنا وصفنا آخر، صرنا لا نستطيع قياس الحشيش والمخدرات على الخمر لأن الحشيش ليس سائلًا، ولهذا قَلَّت المعلولات صار المعلول فقط هو تحريم شرب الخمر، بينما لما كان الإسكار هو العلة فقط زادت المعلولات كتحريم شرب الخمر، وتحريم تناول الحشيش، وتحريم المخدرات، فكلما زادت الأوصاف أو كثرت الأوصاف قلت المعلولات، والذين حددوا عدد الأوصاف بخمسة إنما فعلوا ذلك لندرة أن يزيد عدد الأوصاف عن ذلك في الشريعة، والله تعالى أعلم.

قال المؤلف رحمه الله: (**ولإثبات العلة طرق ثلاثة**)،

بدأ المؤلف بالكلام عن طرق إثبات العلة، وتسمى في كتب الأصول: مسالك العلة، وليس المراد هنا هو معرفة الوصف الجامع فقط؛ بل لابد من دليلٍ يدل على اعتبار هذا الوصف علة، أي إثبات أن الوصف هو علة حكم الأصل، فالدليل يجب أن يدل على أن هذا الوصف هو علة حكم

الأصل.

وهذا المبحث من أهم مباحث القياس، ومسالك العلة اختلف العلماء في عدها بحسب ما يعتبرونه من المسالك، وبحسب اصطلاحهم في تقسيمها، والمسالك منها ما هو مختلفٌ فيه، ومنها ما هو متفقٌ عليه، لهذا عدها بعض العلم ثمانية مسالك وبعضهم تسعة وبعضهم أكثر وبعضهم أقل، ومرد هذه المسالك كلها إلى ثلاثة مسالك وهي التي أشار إليها المؤلف وسيتكلم عنها لاحقًا، وهي: النص والاجماع والاستنباط.

وهذه الثلاثة مسالك مردها أيضًا إلى مسلكين أو إلى قسمين، وهي مسالك العلة النقلية ويندرج تحتها النص والإجماع، ومسالك العلة الاجتهادية والبعض يسميها العقلية ويندرج تحتها الاستنباط.

وهذه التقسيمات أمرٌ اصطلاحي قد يختلف العلماء فيه، ولا مشاحة فيه، وسترى أن المؤلف بدأ بالنص، وعادة الأصوليين أو كثير منهم البدء بالإجماع، لقوته ولعدم تطرقه للاحتمال، فالنص قد يتطرق إليه الاحتمال كاحتمال النسخ أو احتمال التأويل، لهذا قدموا الإجماع، وكذلك لأن الكلام في الإجماع قليل، أما الكلام في النص والاستنباط فطويلٌ نوعًا ما، والمهم أن المؤلف هنا بدأ بالنص وسنكمل الكلام عن مسالك العلة في الدرس القادم إن شاء الله تعالى.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثاني والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الحادي والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثاني والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك الدرس **الحادي والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد بدأنا الكلام عن مسالك العلة وقدمنا بمقدمةٍ بسيطة ونكمل الآن بقول المؤلف، قال المؤلف رحمه الله: (**النص بأن يدل عليها بالصريح كقوله: العلة كذا، أو بأدواتها: وهي الباء كقوله: (ذلك بأنهم كفروا)، واللام: (لتكونوا على الناس)، و(كي): (كي لا يكون دولة) و(حتى) نحو: (حتى لا تكون فتنة) و(من أجل) نحو: (من أجل ذلك كتبنا)**).

هذا هو المسلك الأول من مسالك العلة هو النص ونحن كنا قلنا أن المؤلف سيتكلم عن ثلاثة مسالك: **النص، والإجماع، والاستنباط**، وهذا هو المسلك الأول **ويراد بالنص الكتاب والسنة الكتاب والسنة** كما هو معلوم.

والعلماء يقسمون النص إلى ثلاثة أقسام:

١- النص الصريح،

٢- والنص الظاهر،

٣- والتنبيه.

والمؤلف رحمه الله تعالى تبع ابنَ قدامة في الروضة وغيرَه من أهل العلم من المتقدمين في جمعه النص الصريح والظاهر تحت مبحثٍ واحد، ونحن سوف نتبع التقسيم المتبع في أكثر كتب الأصول وهو التفريق بين النص الصريح والنص الظاهر، وسيأتي الكلام عن التنبيه لاحقًا.

- القسم الأول من أقسام النص:

النص الصريح

النص الصريح: ما صرح فيه الشارع بكون الوصف علة،

وقيل: **هو الذي يدل على كون الوصف علةً دلالةً صريحة دون احتمال غيره** أي أن هذه الدلالة لا تحتمل غير التعليل فهو نصٌ صريح على العلية لا غيرها، وهذا يكون بالتعبير بالألفاظ الصريحة في التعليل مثل لفظ لعلة كذا كمن يقول: (كافأته لعلة اجتهاده)، فالعلة هنا هي اجتهاده، وهذا صريح بقوله: (لعلة اجتهاده)، وكذلك لفظ (لأجل) و(من أجل) مثل قوله تعالى: (مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ)[١] أي أن جريرة ابن آدم وقتله أخاه هي علة ما كتب على بني إسرائيل، وفي السنة قال ﷺ عندما سئل عن سبب إباحته لادخار لحوم الأضاحي بعد أن كان نهى عن ذلك قال: (إنما نهيتكم من أجل الدَّافة التي دفت فكلوا وادخروا وتصدقوا) والدافة: هي القافلة السائرة، ونهى النبي ﷺ وقتها لما جاءت هذه الدافة، فنهى عن ادخار لحوم الأضاحي لعلة وهي مجيء هذه الدافة وكانوا جماعة من ضعفاء البادية وأهل الحاجة، فالعلة كانت هي مواساتهم وإطعامهم، فبين ذلك ﷺ بقوله: (من أجل) فهذ اللفظ دل صراحة على أن ما بعده هو علة.

١- المائدة ٣٢

ومن ذلك قوله ﷺ عن تعليل الأمر بالاستئذان قال: (إنما جعل الاستئذان من أجل البصر) حتى لا يقع بصر الضيف على شيء أو الطارق على شيءٍ من عورات المسلمين.

وكذلك من الألفاظ الصريحة التي تدل على التعليل على تعليل الوصف لفظ (كي) وهي التي بمعنى لام التعليل، قال تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾[١] الكلام هنا عن الفيء- علة إنفاق الفيء على الأصناف المذكورة من الناس في الآية هي ألا يكون المال متداولًا بين الأغنياء فقط فيحرم منه هؤلاء الفقراء.

مثال آخر: قال تعالى: ﴿كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ﴾[٢]

وقال تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ﴾[٣] فلفظ (كي) من ألفاظ النص الصريح الذي يدل على علية الوصف لكن بعض أهل العلم عد (كي) من النص الظاهر الذي سيمر معناه.

ومن الألفاظ الصريحة لفظ: (إذًا) قال تعالى: ﴿إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾[٤] فما قبلها علة لما بعدها،

وقال: ﴿إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيَاةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ﴾[٥] وقوله ﷺ لأبي ابن كعب: (إذًا يكفيك الله تبارك وتعالى ما أهمك من دنياك وآخرتك) عندما قال له كعب: أجعل لك صلاتي كلها يا رسول الله؟ قال ﷺ: (إذًا يكفيك الله تبارك وتعالى ما أهمك من دنياك وآخرتك) ما هي علة ذلك؟ أنه جعل صلاته كلها للنبي ﷺ فما سبقها كان علة لما بعدها.

- القسم الثاني من أقسام النص:

١- الحشر٧.
٢- القصص ١٣
٣- الحديد ٢٣
٤- الإسراء ١٠٠
٥- الإسراء ٧٥

النص الظاهر

هو النص الظاهر مر معنا الظّاهر في المستوى السّابق وفي الورقات كذلك، والمراد به هنا **هو ما يدل على العلية مع احتمال غيرها احتمالًا مرجوحًا**،

بمعنى أن الشّارع لم يصرح بكون الوصف علة للحكم ولكن ظهر للمجتهد بأنها تحتمل التعليل وكذلك تحتمل غير التعليل لكن احتمال التعليل هو الأرجح وغير التعليل هو الاحتمال المرجوح، لهذا سمي ظاهرًا أو النص الظاهر، وله ألفاظ: وهي لام التعليل، والباء، وإنَّ، وإذ، وحتى، وغيرها.

ولام التعليل من النص الظاهر لأنها قد تأتي بعدة معاني: تأتي بمعنى التعليل، وتأتي بمعنى الملك، وتأتي بمعنى الاختصاص، لهذا عدها من النص الظاهر ولام التعليل قد تكون ظاهرة وقد تكون مقدرة.

مثال الظاهرة: قال تعالى: (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا)[١] اللام في لتكونوا وقال تعالى: (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ)[٢] فالعلة إخراج الناس من الظلمات إلى النور.

وقال تعالى: (لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ)[٣] اللام في ليذوق هذه للتعليل وهي ظاهرة.

أما اللام المقدرة فمثل قوله تعالى: (عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ (١٣) أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ (١٤))[٤] قالوا أي لأن كان ذا مالٍ وبنين، فاللام مقدرة، والتعليل بلام التعليل المقدرة ومنها يستفاد التعليل.

وأما باء السببية، هي كذلك من الظاهر لأنها تحتمل معانٍ أخرى كالإلصاق وغير ذلك.

مثال ذلك: قال تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا)[٥] فالعلة بأنهم لأنهم كفروا.

١- البقرة ١٤٣

٢- إبراهيم ١

٣- المائدة ٩٥

٤- القلم ١٣-١٤

٥- التوبة ٨٠

وقال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ﴾[١] الباء في فبما.

وقال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[٢] علة تحريم هذه الطيبات ظلمهم الظلم المذكور.

ومن الألفاظ كذلك في النص الظاهر لفظ (حتى) قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾[٣] علة القتال ألا تكون فتنة، فهي تدل على التعليل.

وتأتي حتى لمعانٍ أخرى لكن هنا مرجوحة، وكذلك (إنَّ) قال تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾[٤] وكما قلنا هناك ألفاظٌ أخرى لا نريد أن نطيل في ذلك.

- القسم الثالث من أقسام النص:

التنبيه

التنبيه ويقال التنبيه والإيماء، قال المؤلف رحمه الله: (**أو التنبيه والإيماء إما بالفاء وتدخل على السبب كقوله ﷺ: (فإنه يبعث ملبيًا) وعلى الحكم مثل: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا﴾**[٥]، **(وسهى فسجد وزنى فرجم)**) هذا هو القسم الثالث من أقسام النص.

ومر معنا دلالة الإيماء وقلنا هو **أن يقترن بالحكم وصفٌ لو لم يكن هذا الوصف تعليلًا لهذا الحكم لكان ذكره حشوًا في الكلام لا فائدة منه ولكان بعيدًا عن فصاحة كلام الشارع**، فالتنبيه والايماء ما يكون فيه التعليل مفهومًا من لازم مدلول اللفظ يعني أن التعليل يفهم من السياق أو القرائن اللفظية الأخرى، وقد ذكر المؤلف له سبعة أنواع: النوع الأول ذكرناه، قال: الفاء، (**إما**

١- آل عمران ١٥٩

٢- النساء ١٦٠

٣- البقرة ١٩٣ / الأنفال ٣٩

٤- التوبة ١٠٣

٥- المائدة ٣٨

بالفاء، وتدخل على السبب كقوله ﷺ: (فإنه يبعث ملبيا)) التي تدخل على السبب، فإذا دخلت على السبب أو العلة دلت على أن ما بعد الفاء هو السبب لما قبلها.

ومثل لذلك بحديث الذي وقصته الدابة وهو محرم فقال ﷺ: (اغسلوه بماءٍ وسدرٍ وكفنوه في ثوبين ولا تحنطوه ولا تخمروا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة ملبيا) فنبه بالفاء على أن الوصف الذي بعدها وهو أنه يبعث ملبيا هو علة الحكم الذي سبق الفاء وهو تغسيله وتكفينه ودفنه على الصورة التي أمر بها ﷺ فهذا هو دخولها على السبب.

وقد تدخل الفاء على الحكم قال المؤلف: **(وعلى الحكم مثل: (والسارق والسارقة فاقطعوا وسهى فسجد وزنى فرجم، ودخوله على الحكم هو أن يذكر الحكم بالفاء عقب وصفٍ فيدل على أن ذلك الوصف علة لذلك الحكم)**.

مثال قال تعالى: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) ذكر الحكم هو القطع مقرونًا بالفاء قال: (فاقطعوا) وسبق بوصف السارق والسارقة فدل ذلك على أن علة القطع هي السرقة.

وكذلك في قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)[١] فاجلدوا سبق بوصف الزنا فدل على أن علة الجلد الزنا.

وقال تعالى: (قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ)[٢] ومثل لذلك من السنة فقال: (وسهى فسجد) يشير بذلك إلى حديث عمران بن حصين أن النبي ﷺ صلى بهم فسها فسجد سجدتين الحديث دل أن علة سجوده هي السهو.

وقال رحمه الله: (**وزنا فرجم**) إشارةً إلى حديث ماعز فدل على أن الزنا المحصن هو علة الرجم.

١- النور٢.
٢- البقرة ٢٢٢

النوع الثاني من أنواع التنبيه: هو ترتيب الحكم على واقعة قال المؤلف رحمه الله: (**أو ترتيبه على واقعةٍ سئل عنها كقوله: أَعتق رقبة) في جواب سؤاله عن المواقعة في نهار رمضان**) يعني يحدث أمر فيسأل عنه النبي ﷺ فيجيب بحكمٍ فيدل هذا على أن ذلك الأمر هو علة هذا الحكم.

ومثاله الذي مثل له هو الذي جامع أهله في نهار رمضان وجاء النبي ﷺ فقال له ﷺ: أَعتق رقبة، فدل هذا على أن الوقاع في نهار رمضان هو علة العتق.

والنوع الثالث قال: (**أو لعدم فائدته إن لم يكن علة كقوله إنها من الطوافين عليكم**) النوع الثالث هو أن يذكر مع الحكم وصفًا ظاهرًا لو لم يكن هذا الوصف مؤثرًا في الحكم لكان ذكره عبثا، فهذا الوصف ذكره لا بد أن يكون له فائدة في الكلام.

قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ)[1] يفهم منه النهي عن البيع هو كونه مانعًا من السعي إلى الجمعة فلو قُدِّر النهي عن البيع أو لو قدرنا النهي عن البيع هنا من غير ضبطه بالسعي يعتبر هنا الكلام فيه خبط واضطراب فلهذا فهمنا أن العلة هي النهي عن البيع وكونه مانعًا من السعي إلى الجمعة.

ومثل لذلك المؤلف فقال: (**إنها من الطوافين عليكم والطوافات**) إشارة إلى الحديث عن النبي ﷺ: (إنها ليست بنجس) عن الهرة (إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات) دل هذا على أن علة طهارة الهرة هو كونها من الطوافين، والطواف هو كونها مما لا يمكن التحرز منه.

النوع الرابع قال المؤلف رحمه الله: (**أو نفي حكمٍ بعد ثبوته لحدوث وصفٍ كقوله: لا يرث القاتل**) هذا النوع هو تفريق الشارع بين أمرين في الحكم بأن يذكر وصفٌ يشعر بأنه علة الحكم، الشارع يذكر وصفًا يشعر بأنه علة حكم أو علة التفريق بين الحكمين قال: (**كقوله: لا يرث القاتل**) إشارة إلى الحديث المعروف وقد ورد كذلك بلفظ: (القاتل لا يرث) وهو هنا نفي حكم الإرث بعد أن ثبت بالكتاب والسنة، إذًا ثبت أنه يرث في الكتاب والسنة ثم هنا لا يرث للوصف الذي

١- الجمعة ٩

ذكر، العلة في ذلك هو الوصف الذي ذكر وهو القتل قال: (القاتل لا يرث) فلما حصل القتل من الوارث انتفى حكم الميراث فمنع القاتل من الميراث، إذًا عندنا حكمان ميراث وعدم ميراث والذي فرق بينهما هو وصف القتل.

النوع الخامس قال المؤلف رحمه الله: (**أو الامتناع عن فعلٍ بعد فعل مثله لعذر فيدل على علية العذر كامتناعه عن دخول بيتٍ فيه كلب**) الامتناع عن فعلٍ بعد فعل مثله لعذر؛ دل هذا على أن العذر هو العلة، أي مثل تعليل عدم دخول جبريل عليه السلام البيت لوجود كلبٍ فيه فالعلة هي وجود الكلب.

النوع السادس قال: (**أو تعليقه على اسمٍ مشتقٍ من وصفٍ مناسبٍ له كقوله: فاقتلوا المشركين**) النوع السادس هو أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا مناسبًا لأن يكون علة ذلك الحكم.

ومثل لذلك المؤلف بالقول: (**فاقتلوا المشركين**) الشرك هو وصف مناسب للحكم الذي هو القتل فهو علة القتل في ذلك الوقت وكذلك في قوله تعالى: (إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٣))[1] فعلة كون الأبرار في النعيم هو برهم، وكذلك في قول الله تعالى: (وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ (١٤))[2] فعلة كون الفجار في الجحيم هي فجورهم، فهذا الوصف مناسبٌ أن يكون علة الفجور والنعيم والقتل وهكذا.

ثم قال المؤلف: (**أو إثبات حكمٍ إن لم يجعل علةً لحكمٍ آخر لم يكن مفيدًا كقوله تعالى: (وأحل الله البيع) لصحته (وحرم الربا) لبطلانه**) هذا هو النوع السابع هذا هو السابع إثبات حكمٍ إن لم يجعل علةً لحكمٍ آخر لم يكن مفيدًا، قال: (**وأحل الله البيع**) حكم حل البيع يترتب عليه صحة عقد البيع وعليه حل البيع هو علة صحة البيع هذا قصد المؤلف فقوله: (**وحرم الربا**) تحريم الربا أيضًا يترتب عليه بطلانه لهذا علة بطلان الربا هو تحريمه.

١- الانفطار١٣ / المطففين ٢٢

٢- الانفطار١٤

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**والإجماع فمتى وجد الاتفاق عليه ولو من الخصمين ثبت**) هذا هو المسلك الثاني من مسالك العلة وهو مسلك الإجماع، الإجماع هنا هو اتفاق مجتهدين عصرٍ من العصور على علية وصفٍ معين لحكمٍ شرعي، أي اتفاقهم على أن هذا الوصف المعين علةٌ لذلك الحكم الشرعي.

وقوله: (**ولو من الخصمين**) أي إجماع الخصمين في المناظرة على وصفٍ معين أنه علة حكمٍ معين إذا حصل هذا منهما صح القياس به في المناظرة.

مثال: في الميراث يقدم الأخ الشقيق على الأخ لأب، وأجمع العلماء أن العلة لهذا التقديم هو امتزاج النسبين، امتزاج النسبين هو اختلاط واتحاد نسب الأب ونسب الأم بين الأخوين الشقيقين فهم يشتركان في الأب والأم بينما الأخ لأب يشترك فقط في الأب لهذا قالوا يصح التعليل بهذه العلة اختلاط أو امتزاج النسبين في قياس ولاية النكاح على الميراث أي في تقديم ولاية الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية النكاح، والعلة كما قلنا امتزاج النسبين، فإذا كان عندهم أخت صغيرة وكانت شقيقة لأحدهما فيقدم الشقيق الذي يمتزج معها في النسبين على الأخ لأب فيكون هو وليها في النكاح.

وكذلك أيضًا ينطبق على حضانة الأخ الشقيق فتقدم حضانة الأخ الشقيق على الأخ لأب في نفس العلة علة امتزاج النسبين ونحوها من الأحكام كتقديم الأخ الشقيق في تحمل العاقلة على الأخ لأب لنفس العلة، وتقديمه لصلاة الجنازة، والوقف، والوصية لأقرب الأقارب؛ كما لو أوصى أحدهم لأقرب الأقارب فعندها يقدم الأخ الشقيق على الأخ لأب لنفسه.

مثاله كذلك في قوله ﷺ: (لا يقضين حاكمٌ بين اثنين وهو غضبان) وهو حديثٌ متفقٌ عليه، أجمعوا على أن العلة هنا هي تشويش الفكر وانشغال القلب لذلك قاسوا عليه كل ما يشغل الفكر والقلب من جوعٍ شديد، وحزنٍ شديد، وعطش شديد، وألم شديد وما إلى ذلك، فالأصل هو الغضب والفرع الجوع الشديد، العلة هنا هي تشويش الفكر الشديد الذي يشغل قلب القاضي

ويمنع الذهن من التركيز فتشويش الفكر هو العلة، لهذا يقاس حال القاضي الجائع جوعًا على الغضبان في منعه من القضاء وهو جوعان، فالحكم هو عدم جواز قضائه وهو بهذه الحالة.

ومن ذلك إجماع العلماء على علية الصِّغر لثبوت الولاية على الصغير في التصرف بماله، فالولاية على مال الصغير علتها الصغر، فيقاس عليه الولاية على الصغير في النكاح بجامع هذه العلة وهي الصغر، فيلحق الحكم بحكم الولاية على أو على الصغير في التصرف بماله.

مثال آخر: الغاصب الذي يغصب مال الغير، فإذا أتلفه فإن عليه الضمان: ضمان المال الذي اعتدى عليه، والعلة لذلك هي كون التالف مالًا تلف تحت اليد العادية، وهذه العلة مجمعٌ عليها، فيقاس عليه السارق فإنه إن سرق مالًا وأتلفه فإن عليه ضمان هذا المال وعلة ذلك تلف المال تحت اليد العادية، فعليه الضمان وإن أقيم عليه الحد؛ حد القطع فعليه الضمان.

وعندنا فائدة في كتب الأصول المطولة يذكرون نوعين من أنواع الإجماع في إثبات العلة يقولون:

- **النوع الأول الإجماع على عين العلة،**
- **والنوع الثاني والإجماع على أصل التعليل وإن اختُلِف في عين العلة.**

النوع الأول الإجماع على عين العلة ومر معنا بعض الأمثلة على الإجماع على عين العلة.

أما النوع الثاني الإجماع على أصل التعليل وإن اختلف في عين العلة: فكالإجماع على أن الربا في البر في الأصناف الستة بالحديث المعروف: (الذهب بالذهب والفضة بالفضة) الربا في البر معلل بعلة ما، فهم مجمعون على أن الربا في البر المذكور من بين هذه الأصناف الستة هو معلل بعلة لكن اختلف العلماء بينهم في عين العلة، ما هي علة الربا؟ هم مختلفون في ذلك:

البعض قال علة الكيل، البعض قال الطعم، البعض قال الادخار، وقالوا: الوزن، وما إلى ذلك، إذًا عندنا نوعان من الإجماع، إجماع على عين العلة وإجماعٌ على أصل التعليل وإن اختلفوا في عين العلة.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**والاستنباط**) أي إثبات العلة الشرعية بالاستنباط وهذا هو المسلك الثالث من مسالك إثبات العلة، وكل ما يأتي تحت الاستنباط تسمى المسالك العقلية أو المسالك الاجتهادية، ويراد بذلك استنباط المجتهد العلة لحكم الاصل باجتهاده.

والمؤلف ذكر أربعة مسالك تحت هذا النوع من مسالك العلة، وهنالك عدد أكثر من هذه المسالك اختلف فيها: بعضهم يصححها، وبعضهم لا يرى صحة كونها مسلكًا من مسالك إثبات العلة، المهم عندنا أن المؤلف ذكر أربعة مسالك من مسالك العلة وسيذكر بعدها بعض المسالك التي لا تصلح لأن تكون مسالكًا لإثبات العلة مما اعتمده بعض العلماء سنتكلم عنها أيضًا.

المؤلف هنا ذكر المناسبة والسبر والتقسيم والشبه ونفي الفارق قال: (**إما بالمناسبة وهو الأول**) قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**إما بالمناسبة وهي حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف كالحاجة مع البيع ولا يعتبر كونها منشأ الحكمة**) مرت معنا المناسبة، وقد تسمى الإخالة أو المصلحة أو الاستدلال أو رعاية المقاصد ويسمى استخراج المناسبة تخريج المناط ومر معنا كذلك تخريج المناط أنه أحد أنواع الاجتهاد في العلة وهو استخراج العلة بالاستنباط إذا لم ينص الشارع عليها.

والمناسبة لغة: هي الملائمة يقال الثوب الأبيض مناسبٌ لصلاة الجمعة أي ملائمٌ لها ويقال هذه اللؤلؤة تناسب تلك اللؤلؤة في الجمع بينهما في سلكٍ واحدٍ متلائم.

في **الاصطلاح** قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وهي حصول المصلحة في إثبات الحكم من الوصف كالحاجة مع البيان**) تعريف المؤلف قريبٌ جدًا من التعريف الذي مر معنا قلنا **هو كون الوصف مظنة لتحقيق الحكمة من الحكم**، أي أنه يترتب على تشريع الحكم مصلحة مقصودة في الشارع، هذه المصلحة إما أن تكون جلب منفعة أو تكميلها أو درء مفسدةٍ أو تقليلها أو كلاهما معا.

ومثل لذلك المؤلف فقال: (كالحاجة مع البيع) أي أن الشارع قد شرع حكم البيع لمصلحة وهي سد الحاجة لدى الناس، فالناس تحتاج لما في يد غيرها فأباح الله تعالى البيع لسد حاجاتهم، فالمصلحة متحققة من هذا الحكم.

ومن ذلك حكم تحريم شرب الخمر لعلة الإسكار وصف الإسكار مناسب لتشريع هذا الحكم لما أفضى إليه من مصلحة وهي مصلحة حفظ العقل من الاضطراب.

وقال المؤلف رحمه الله: (ولا يعتبر كونها منشأ الحكمة) الحكمة قلنا هي المصلحة المقصود تحقيقها من الحكم كجلب منفعة أو تكميلها أو دفع مفسدةٍ أو تقليلها أو كلاهما معًا والمؤلف يريد أنها المناسبة لا تعتبر كونها منشأ الحكم بمعنى أن تحقق الحكمة أو المصلحة المقصودة إنما يكون بغلبة الظن على ذلك وقد لا تتحقق المصلحة من الحكم بالرغم من مناسبة الوصف، فالناس مثلًا يعلمون أن من يشرب الخمر يسكر ويفقد عقله ويضطرب ولهذا حرم شرب الخمر، ومع هذا تجد البعض يشربون الخمر، وكذلك يعلمون أن عقوبة القتل هي القصاص ومع هذا تجد من يقتل، ويعلمون أن حد السرقة انقضى ومع هذا يحصل من البعض السرقة فالمصلحة المقصودة يكفي أن يدركها العقل السليم من تشريع الحكم فإذا قيل المسكر حرام يدرك صاحب العقل السليم أن التحريم يفضي إلى مصلحة وهي حفظ ويدرك من مشروعية القصاص مصلحة حفظ النفس وما إلى ذلك.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (والمعتبر ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍ أو إجماع وهو ثلاثة المناسب المطلق والملائم والغريب وقد قصر قومٌ القياس على المؤثر وحده) بدأ المؤلف هنا بالكلام عن أقسام أو أنواع المناسبة: المناسب المعتبر ومر معنا تقسيمات المناسب المعتبر، وقلنا أن فيها خلافٌ كبيرٌ بين أهل العلم.

والمناسب ينقسم الى أقسام ذكرناها عند الكلام عن الاستصلاح أو قريب منها المناسب المعتبر والمناسب الملغى والمناسب المرسل.

أما المناسب المعتبر وهو الذي بدأ المؤلف بالكلام عنه وهو الذي اعتبره الشرع.

والمناسب الملغى هو الذي شهد الشرع ببطلانه.

والمناسب المرسل هو الذي لم يشهد له الشرع لا بالاعتبار ولا بالإلغاء.

وكلام المؤلف عن المناسب المعتبر حيث قال: (**والمعتبر ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍ أو إجماع**) العلماء يقسمون المناسب المعتبر إلى ثلاثة أقسام:

١- المناسب المؤثر

٢- والمناسب الملائم

٣- والمناسب الغريب،

وفي كلام المؤلف في تقسيمه، قال: (**المناسب المطلق**)

لعله نوع من عدم الوضوح أو أنه أراد بذلك المؤثر خصوصًا أن في بعض النسخ يقول (**والمؤثر ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍ أو إجماع وليس المعتبر**)

ولعل الصحيح المعتبر ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍ أو إجماع، المهم العلماء يقسمون المناسب إلى ثلاثة أقسام: المناسب المؤثر والمناسب الملائم والمناسب الغريب، ولعلنا نقف عند هذا القدر ونفصل في أنواع المناسب في الدرس القادم بإذن الله،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثالث والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثاني والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثالث والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الثاني والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد وصلنا عند قول المؤلف: (**والمؤثر ما ظهر تأثيره في حكمي بنصٍ أو إجماع وهو ثلاثة: المناسب المطلق، والملائم، والغريب، وقد قصر قومٌ القياس على المؤثر وحده**)

وقول المؤلف: (**والمعتبر ما ظهر تأثيره في الحكم بنصٍ أو إجماع**)

العلماء يستخدمون هذا التعريف للمؤثر بعضهم ولكن حتى نفهم الكلام عن هذه الأقسام نقدم مقدمتين:

- المقدمة الأولى: مر معنا في المستوى السابق أن الشيء ينقسم إلى جنس ونوعٍ وعين؛ فالجنس هو القدر المشترك بين أفراد مختلفة في حقائقها كالعبادة جنس يندرج تحتها أنواع وأعيان فمن الأنواع الصلاة والحج السجود هذه أنواع عبادات تندرج تحت جنس العبادة.
  - وأما النوع: فهو القدر المشترك يندرج تحته أفراد متفقةٌ في حقائقها فتتفق في صفاتها فالسجود هو نوع عبادة ويندرج تحته سجود سهوٍ سجود صلاةٍ وهكذا فهذه أعيان.
  - والعين: هو الأمر الواحد الذي ليس له أفراد كسجود السهو مثلًا.

إذًا الشيء ينقسم إلى جنس ونوعٍ وعين هذا من باب التذكير فيما مر معنا.

- المقدمة الثانية: أن نعلم أن تأثير الوصف على الحكم يكون على أربعة أضرب أو حالات:
  - الحالة الأولى: أن يدل نص أو إجماع على تأثير عين الوصف في عين الحكم.
  - الثاني: أن يدل نصٌ أو إجماع على تأثير عين الوصف في جنس الحكم.
  - الثالث: أن يدل نصٌ أو إجماع على تأثير جنس الوصف في عين الحكم.
  - والرابع: أن يدل نصٌ أو إجماع على تأثير جنس الوصف في جنس الحكم.

بمعنى أن هذا التأثير هو الذي يدلنا على العلة، عين الوصف في عين الحكم أو عين الوصف في جنس الحكم أو جنس الوصف في عين الحكم أو جنس الوصف في جنس الحكم.

أما تأثير **عين الوصف في عين الحكم** فمثلوا له بتأثير وصف الصغر في الولاية على المال فعين الوصف هو الصغر وهذا الصغر مؤثرٌ في عين الحكم؛ وعين الحكم هو الولاية على المال، والصغر كما مر معنا علةٌ على عين الولاية على المال بالإجماع، فهنا هو حكمٌ معينٌ محدد عين الولاية على المال، وهو علة الولاية على مال الصغير، لهذا يصح أن يقاس عليه الولاية على نكاح الصغير، فالصغر يؤثر بعينه في عين الحكم.

ومن ذلك مس الذكر في الوضوء فهو ناقضٌ للوضوء فعين الوصف هو مس الذكر وعين الحكم في نقض الوضوء، لذلك يقاس عليه مس ذكر الغير في نقض الوضوء، فعين الوصف باقية وإن

اختلف المحل، ومثلوا لذلك أيضًا بالإسكار في حكم تحريم الخمر؛ فعين الإسكار علة في عين تحريم الخمر هذا ثابتٌ بالنص.

ومنه تأثير مشقة السفر في حكم الجمع أو حكم القصر للمسافر، فعين الوصف هنا مشقة السفر، وعين الحكم حكم الجمع للمسافر، أوحكم القصر للمسافر.

أيضًا مشقة الحيض في حكم إسقاط الصلاة عن الحائض، والقتل بالمحدد في القصاص بالقتل، ومن ذلك أيضًا امتزاج نسب الشقيقين في تقديمه في الميراث؛ فيقدم على الأخ لأب أو الأخ لأم، فهذا هو تأثير عين الوصف في عين الحكم والأمثلة عليها مما هو موجودٌ في كتب الأصول.

أما الضرب الثاني: فهو **تأثيرعين الوصف في جنس الحكم**، مثلوا لذلك أيضًا بالصغر وأثره في حكم الولاية، لا نقول الآن ولاية المال ولاية المال عينٌ، أما حكم الولاية هو جنس يندرج تحته الولاية على المال، الولاية على النكاح وهكذا، فقالوا عين الوصف هنا الصغر مؤثرٌ في حكم الولاية.

وكذلك مثلوا له بامتزاج نسبي الشقيقين في التقديم جنس التقديم وجنس التقديم يشمل التقديم في الإرث التقديم في الولاية على المال في الولاية عن النكاح في صلاة الجنازة كما ذكرنا، إذًا الجنس هنا هو التقديم والعين عين الوصف هو امتزاج نسبي الشقيقين.

أما النوع الثالث: **تأثير جنس الوصف في عين الحكم**، مثل المشقة: فالمشقة جنس يندرج تحته أنواع من المشقة وأعيان منها: مشقة المسافر؛ وهي المشقة التي يلقاها المسافر في سفره، ومشقة الحيض، فقالوا المشقة جنس ويؤثر في الجمع في الحضر في المطر وهو عين حكم، وهذا على فرض عدم وجود دليل على ذلك، لكن هذا للتمثيل فقط، فالجمع في الحضر في وقت المطر هذا عين الحكم، وقالوا أن المشقة تؤثر في الجمع في المطر فجنس الوصف هنا أثر في حكمٍ بعينه.

ومما يمثلون به في كتب الأصول: القرابة في الميراث؛ أي تأثير القرابة في الميراث، فالقرابة جنس الوصف والميراث هو عين الحكم.

أما الرابع: **تأثير جنس الوصف في جنس الحكم**، ويمثلون لذلك بجنس الجناية على جنس القصاص، الجناية يندرج تحتها أعيان كثيرة الجنايات، من قتل، وسرقة وغيرهما، وجنس القصاص كذلك يندرج تحته أنواع كثيرة، فإذا تكلموا عن تأثير الجنس الوصف في جنس الحكم، فهم يمثلون لذلك بتأثير جنس الجناية في جنس القصاص فكلاهما جنسٌ يندرج تحته أفراد.

إذا علمنا هاتين المقدمتين فإننا سيسهل علينا فهم أقسام المناسب كما هي في كتب الأصول، ونحن سنتبع تفصيل العلامة الشنقيطي رحمه الله تعالى، وهو الذي ذكره في مذكرته، والسبب في ذلك كما قلنا أن العلماء مختلفون اختلافًا كبيرًا في تقسيمات المناسب أولًا، ثم هم مختلفون كذلك في تعريفاتها، فاخترنا كلام العلامة الشنقيطي رحمه الله تعالى في هذا، لأنه لخص كلام بعض العلماء بصورة طيبة.

قلنا إن الوصف المناسب ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى المناسب المؤثر، والملائم، والغريب.

المؤثر: هو أن الشارع اعتبر الوصف بعينه علةً للحكم الذي شرع لأجله، هذا يعني أن المؤثر ينقسم إلى قسمين: **تأثير عين الوصف في عين الحكم**، وتأثير عين الوصف في جنس الحكم. والقسم الأول ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم هذا لم يختلف فيه القائلون بالقياس، ومثلنا لذلك بمثال تأثير الصغر في الولاية على المال.

والقسم الثاني من أقسام المؤثر: وهو **تأثير عين الوصف في جنس الحكم**. مثال ذلك: تأثير الصغر في حكم الولاية، فالصغر عين الوصف أثر في جنس الحكم وهو الولاية، والولاية يندرج تحتها أفراد، ومنه كذلك تأثير اتحاد النسبين في الشقيق في جنس التقديم؛ تقديم الأخ الشقيق، والجنس هذا التقديم يندرج تحته أحكام كثيرة؛ كالتقديم بالميراث، والتقديم في ولاية النكاح وما إلى ذلك.

القسم الثاني من أقسام المناسب المعتبر وهو **الملائم**، والملائم هو أن يدل نصٌ أو إجماع على تأثير جنس الوصف في عين الحكم.

مثال ذلك: ظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء، هذا من باب المثال على فرض أنه لم يرد في ذلك دليل، ظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض والنفساء فظهر تأثير جنس الحرج أو المشقة في عين الحكم؛ وهو إسقاط قضاء الصلاة، ومثلنا لذلك بتأثير المشقة في حكم الجمع في المطر، فقسنا الحضر على السفر في حكم الجمع في الصلاة والجامع جنس المشقة وهذا الوصف أثر في عين حكم الجمع في المطر.

والقسم الثالث من القسم الثاني المناسب المعتبر هو **الغريب** وهو أن يدل النص على تأثير جنس الوصف في جنس الحكم، ومثلنا لذلك بتأثير جنس الجناية على جنس القصاص منه إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحية المطلقة؛ لهذا مثلنا بتأثير جنس الجناية على جنس القصاص، وسمي غريبًا لقلة الالتفات إليه ولكثرة اختلاف العلماء فيه.

ثم قال المؤلف رحمه الله تعالى: (**وقد قصر قومٌ القياس على المؤثر وحده**)

أي من بين أنواع المناسب الثلاثة المؤثر والملائم والغريب، فإن العلماء القائلين بالقياس متفقون على أن المؤثر مقبولٌ في كونه وصفًا مناسبًا للحكم، واختلفوا في الملائم والغريب فاختلفوا في قبول كونهما وصفين مناسبين واختلفوا في تعريفهما، أما المؤثر فهم متفقون على قبوله في كونه وصفًا مناسبًا ومتفقون بأن القياس يصح بجامع وصفٍ مؤثرٍ في الأصل، بهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن وصف المناسبة والمناسبة هي طريقة لإثبات العلة عن طريق إثبات حكمة من الحكم إذا عللناه بهذه العلة، بمعنى أن تعليق الحكم بهذا الوصف المعين يؤدي إلى تحقيق الحكمة أو المصلحة فإذا حققنا الحكمة أو المصلحة حكمنا بعلية هذا الوصف لذلك الحكم، هذا معنى المناسبة باختصار.

قال المؤلف رحمه الله: (**وأصول المصالح خمسة ثلاثة منها ذكرت في الاستصلاح وهي المعتبرة، والرابع ما لم يعلم من الشرع الالتفات إليه ولا الغاؤه فلا بد من شهادة أصلٍ له، والخامس ما علم من الشرع الغاؤه فهو ملغى**)،

قلنا في المناسبة أنه يترتب على تشريع الحكم مصلحة مقصودة للشارع والمؤلف هنا لما أنهى الكلام عن المناسبة بدأ بالكلام عن أنواع المصالح وعدها خمسة وأصل هذه المصالح ثلاثة أقسام مرت معنا في أثناء كلامنا عن الاستصلاح، حيث قلنا إنها مصالح معتبرة، ومصالح مرسلة، ومصالح ملغاة، والمصالح المعتبرة أشار المؤلف أنها تندرج تحتها المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، فهذه ثلاثة وهي التي أشار أنها ذكرت في الاستصلاح، فأكمل بالرابعة هي المصالح المرسلة ثم المصالح الملغاة ومرت معنا المصالح المرسلة والملغاة والكلام فيها جميعًا في باب الاستصلاح فلا داعي للتكرار.

وبهذا يكون مؤلف قد انتهى من الكلام عن المناسبة وسيبدأ الكلام بعدها عن السبر والتقسيم.

قال المؤلف رحمه الله: (**أو بالسبر والتقسيم**)

السبر والتقسيم هو النوع الثاني من أنواع مسالك العلة بالاستنباط، ويسمى أحيانًا السبر، ويسمى التقسيم، والأشهر تسميته بالسبر والتقسيم.

والسبر لغةً له عدة معان: منها الأصل واللون والهيئة والمنظر ومن معانيه الاختبار؛ ومنه سبر الجرح لمعرفة عمقه وطوله وعرضه لذلك سميت الأداة المستعملة في ذلك: المسبار.

أما التقسيم ففي اللغة: التجزئة، وهو مأخوذٌ من قسَّم الشيء إذا جزَّأه وفرَّقه.

وفي الاصطلاح السبر: هو اختبار الوصف في صلاحيته للتعليل به وعدم ذلك.

أما التقسيم في الاصطلاح: **فهو حصر الأوصاف التي يمكن أن يعلل بها حكم الأصل.**

فيكون **تعريف السبر والتقسيم اصطلاحًا: هو حصر الأوصاف التي يمكن أن يعلل بها حكم الأصل في عددٍ معينٍ من الأوصاف ثم إبطال ما لا يصلح منها للعلية بالأدلة و إبقاء ما يصلح منها للعلية**، وهذا التعريف موافقٌ لكلام المؤلف حيث قال بعدها: (**في حصر العلل و إبطال ما عدا المدعى علة**) إذن فمسلك السبر والتقسيم يقوم على أمرين:

الأول: هو حصر الأوصاف التي يمكن أن يعلل بها الأصل.

والثاني: هو إبطال ما لا يصلح للتعليل من هذه الأوصاف وإبقاء ما يصلح للتعليل منها، وإبطال ما لا يصلح وإبقاء ما يصلح للتعليل لا يقبل من المجتهد إلا إذا كان بالأدلة بالقرائن فكل هذا لا بد أن يكون بدليل.

مثال: ورد في الصحيح تحريم الربا في البُر وهو أحد الأوصاف الستة المذكورة في الحديث المعروف، فالمجتهد يعلم أن لهذا التحريم علة، وهذه العلة يحتمل أن تكون كون البر مكيلًا أو كونه موزونًا أو كونه مطعومًا أو كونه مقتاتًا أو مدخرًا أو كونه مالًا، فهذا هو الحصر للأوصاف، حصر الأوصاف التي يحتمل أن يعلل بها الأصل وهو التقسيم فبعد أن حصرنا الأوصاف يبدأ المجتهد بسبر هذه الأوصاف وصفًا بالأدلة فينظر فيها فما دل على أنه لا يصح للتعليل بناءً على الأدلة أسقطها ثم الباقي بعد الإسقاط يكون العلة.

مثلا: المجتهد الحنبلي إذا نظر في هذه الأوصاف التي مرت معنا وحصرناها الكيل والوزن والطعم والقوت والادخار والمال كونه مالا؛ سينظر فيها ويصبرها بناءً على المذهب الحنبلي فإنه سيسقط جميع هذه الأوصاف إلا الكيل وهذا بناءً على الأدلة التي يأخذون بها في المذهب وعليه يبقى الكيل عندهم هو الذي يصلح للتعليل.

فخلاصة هذا المسلك أن المجتهد عليه أن يجمع الأوصاف المحتمل عليتها في الأصل ويستبعد ما لا يصلح منها للعلية ما يصلح للعلية بالأدلة المترجحة لديه.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**أو بقياس الشبه**)

قياس الشبه هذا هو النوع الثالث من أنواع مسالك العلة بالاستنباط.

والشبه لغةً: المثل أشبه الشيء الشيء إذا ماثله والكلام عن قياس الشبه من أغمض المسائل في الأصول كما روي ذلك عن بعض أهل العلم.

وقد اختلف العلماء في تعريف قياس الشبه وسيمر معنا تفصيل ذلك عند الكلام عن أنواع القياس.

واختلف العلماء في كون هذا المسلك حجة أو أنه مسلكٌ من مسالك التعليل على عدة مذاهب الاختلاف فيه كان على عدة مذاهب: فجمهور المالكية والشافعية وبعض الحنفية والحنابلة على حجيته، وحاصل هذا المسلك أن العلة تثبت في محل معين لمشابهته محلًا آخر علمت علته العلة تثبت في محلٍ معينٍ لمشابهة محلًا آخر علمت عليته لهذا قال بعض الفقهاء هو الاستدلال بالشيء على مثله وسيأتي الكلام عن قياس الشبه بمزيد تفصيل بإذن الله.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**أو بنفي الفارق بين الأصل والفرع إلا بما لا أثر له وهو مثبت للعلة بدلالته على الاشتراك فيها على الإجمال**)

قد مر معنا نفي الفارق ومر معنا أنه يندرج تحت مفهوم الموافقة وعده البعض من القياس الجلي ومعنى كلام المؤلف رحمه الله أننا نستطيع إثبات العلة في محلٍ معين لانتفاء الفارق بينه وبين محلٍ آخر وعليه فعلته تكون ذات العلة التي في المحل الآخر، وبعض الأصوليين أن هذا المسلك هو ذاته تنقيح المناط فيقولون مسلك تنقيح المناط ومر معنا تنقيح المناط ويقولون عن هذا المسلك هو إلغاء الفارق.

لكن هنا يختلف إلغاء الفارق قليلًا عن تنقيح المناط؛ فتنقيح المناط مر معنا بأنه إلغاء الأوصاف الغير مؤثرة وإبقاء الأوصاف المؤثرة، وعليه نعلم العلة المؤثرة أو الأوصاف المؤثرة لكن هنا يقول المؤلف على الإجمال، بمعنى أننا نلغي الفارق بين الأصل والفرع، أي إلغاء الفوارق غير المؤثرة بينهما كالذكورة والأنوثة في قياس العبد على الأمة، لكن من غير تحديد العلة، فلا نحتاج إلى العلة لإثبات الحكم في الفرع وإنما نكتفي بنفي الفوارق، فنلحق الفرع بالأصل لأنه لا فارق معتبر بينهما، وهذا بيناه سابقًا وهذا معنى كلام المؤلف على الإجمال بمعنى أنه لا مدخل هنا في إثبات الحكم للفرع، ولهذا لا يصح أن يكون نفي الفارق أو كما يسميه بعض الأصوليين تنقيح المناط، لا يصح أن يكون مسلكًا من مسالك إثبات العلية، كما قلنا المؤلف يقول على الإجمال بمعنى أننا لا نُعَيِّن علةً بذاتها، فالله تعالى أعلم.

بهذا يكون المؤلف قد انتهى من الكلام عن مسالك العلة، فذكر أنها النص بأنواعه والإجماع ثم الاستنباط بأنواعه.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وقد استدل على إثبات العلة بمسالك فاسدة**)، بعد أن انتهى من الكلام عن مسالك العلة رحمه الله؛ وهي المسالك المعتمدة عنده، بدأ بالكلام عن بعض مسالك العلة التي يستدل بها بعض الأصوليين والتي يعتبرها المؤلف مسالك فاسدة؛ بمعنى أنها عند المؤلف لا تصلح لإثبات العلة، ونحن قد لاحظنا سابقًا أن بعض مسالك العلة التي اعتمدها المؤلف غير متفقٌ عليها؛ بل مختلف فيها، وهي عند البعض فاسدة فالأمر فيه خلاف ولا يسلم للمؤلف رحمه الله كلما ذكره في ذلك.

والمؤلف ذكر المسالك التي عدها فاسدة: وهي سلامة الوصف من مناقضٍ له والطرد ثم الدوران.

قال المؤلف رحمه الله: (**كقولهم سلامة الوصف من مناقضٍ له دليلٌ عليته وغايته سلامته من المعارضة وهي إحدى المفسدات ولو سلم من كلها لم يثبت**)

هذا هو المسلك الفاسد الأول عند المؤلف رحمه الله هو سلامة الوصف من مناقضٍ له، وعلى هذا القول من يقول بهذا المسلك إذا سلم الوصف من المناقض له دل على أنه علة الحكم.

وقوله: (**وغايته سلامته من المعارضة**) أي معارضة المناظر المخالف على المستدل، والمستدل هو الذي يقول بأن وصفًا معينًا هو علة الحكم، والمعارض هو الذي يخالفه في ذلك، إذًا المعارضة أو الاعتراض هو الشيء الذي يقيمه المعترض على المستدل ليبطل قوله أو يخالف قوله وهذه المعارضة عدها العلماء من مفسدات العلة أو قوادح القياس.

والمعترض قد يعترض على المستدل في أمورٍ عدة كثيرة منها العلة قد يعترض في الأصل، قد يعترض في الفرع، ومما يعارض به المعترضُ المستدلَّ في العلة: كأن يستدل المستدل بأن وصفًا معينًا هو المؤثر في الحكم، وأنه هو الذي اقتضى ثبوت الحكم في الفرع، فيعترض عليه المعارض بأن هذا الوصف يقتضي نقيض الحكم الذي وصل إليه المستدل.

يمثل لذلك العلماء بمثالٍ نظري هو من باب التوضيح: بأن يقول المستدل بأن الوضوء الذي يكون بالماء؛ الوضوء طهارة من الحدث لهذا لا يصح الوضوء إلا بنية، قياسًا على التيمم الذي هو طهارة من حدث، وثبت أنه لا بد من نية حتى يصح هذا التيمم، فقاسوا الوضوء على التيمم بجامع الطهارة من الحدث فأوجبوا النية في الوضوء، وقالوا يفتقر الوضوء الى نية، فقد يعترض ويقول الوضوء طهارة بالماء من الحدث كإزالة النجاسة وإزالة النجاسة لا تفتقر إلى نية، أي: لا تحتاج إلى نية، لهذا لا يفتقر الوضوء إلى نية قياسًا على النجاسة فيصح الوضوء من غير نية، هنا جاء المعترض بنقيض الحكم هذا النقيض عند من يقول بهذا القول يبطل كون الوصف علة، هذا الناقض إذا ثبت لم تنتهي المناظرة بعد، ولكن هذا من مثال للتوضيح فقط فالمعترض قد يعترض على وجود الوصف في الأصل كذلك، أو في الفرع، أو فيهما معًا، وقد يعترض باعتراضاتٍ كثيرة.

المؤلف يقول أن من المسالك الفاسدة هو ادعاء علية الوصف إذا سلم من المعارضة أو من الناقض لهذا الوصف، لأنه من المعروف أن المعارضة من مفسدات القياس، فإذا سلم الوصف من المعارضة أو الناقض له فلا يفسد كونه علة الحكم، والمؤلف يقول هذا من المسالك الفاسدة، فيقول أن هذا القول لا يصح،

وقال: (**ولو سلم من كلها لم يثبت**) أي بمعنى أنه حتى وإن سلم الوصف من كل الاعتراضات أو النواقض له فإن هذا لا يثبت عليته، فما السبب في ذلك؟ لأن إثبات العلة لا بد له من دليلٍ يثبت صحته، يثبت كونه علة، ولا يكفي مجرد عدم المعارض هذا معنى كلام المؤلف.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ومنها الطرد وهو قولهم ثبوت الحكم معه أينما وجد دليل عليته**)

هذا مسلكٌ آخر من مسالك العلة الفاسدة التي لا يصح إثبات العلة بها، وقد مر معنا اشتراط بعض الأصوليين الاطراد في العلة، وقلنا أن الطرد أو الاطراد أنه كلما وجد في العلة وجد الحكم وهذا قد يطلق عليه الطرد الوجودي.

والمؤلف على أن الطرد من المسالك الفاسدة، وكلامه صحيح ويدل على ذلك أمران:

الأمر الأول: أن **الحكم قد ينتفي بالرغم من وجود الوصف** ومع هذا لا ينفي ذلك كون الوصف علة لهذا الحكم.

والأمر الثاني: أن **الوصف قد يقترن في الحكم ويطرد**؛ بمعنى أنه قد ينتفي ويقارن ذلك انتفاء الحكم، ومع هذا لا يكون علة للحكم، وبيان هذين الأمرين كالتالي:

أما الأمر الأول: وهو أن الوصف يوجد ولكن الحكم ينتفي ومع هذا يصح كونه علة، وهذا مر معنا عند كلامنا عن الاطراد وقلنا أن الحكم قد يتخلف عن الوصف في حالات معينة ومع هذا يصح كونه علة لهذا الحكم بالرغم من هذا التخلف، وقلنا أن هناك حالات يصح فيها هذا وإن تخلف الحكم:

- الحالة الأولى: تخلف الحكم للاستثناء وقلنا هو المستثنى من القياس بالدليل.
- والحالة الثانية: تخلف الحكم لمعارضة علةٍ أخرى أقوى منها.
- والحالة الثالثة: تخلف الحكم لعدم المحل أو لوجود المانع.
- والحالة الرابعة: تخلف الحكم لفوات شرط وقد بيناها في الدرس الأربعين فليرجع لها.

أما بيان الأمر الثاني وهو أن الوصف قد يطرد ومع هذا لا يصح كونه علة.

مثال ذلك: اللون أو الطعم أو الرائحة الكريهة مع الخمر فإن طعم الخمر يقترن بحكم تحريم الخمر ومع هذا لا يصح كونه علة مع أنه يطرد، ولا يصح كونه علة لأن العلة هي الإسكار، وهذه العلة هي التي ثبتت بالدليل، فاقتران الأحكام بالأوصاف لا يدل على علية هذه الأوصاف، ولا يكفي لذلك الاطراد، وعدم الاحتجاج في مسلك الطرد في إثبات العلة هو مذهب أكثر الأصوليين.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ومنها الدوران وهو وجود الحكم معها وعدمه بعدمها فقيل صحيحٌ لأنه أمارة وقيل فاسدٌ لأنه طرد عكس لا يؤثر لعدم اشتراطه**).

الدوران مصدر دار بمعنى طاف حول الشيء وعاد إلى مكان البدء.

في الاصطلاح: هو وجود الحكم عند وجود الوصف و انتفاؤه عند انتفاء الوصف والدوران جمع بين الطرد والانعكاس.

مر معنا أن الطرد هو وجود الحكم عند وجود الوصف، والانعكاس هو انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف فالدوران جمع بينهما لذلك يسميه بعض الأصوليين الطرد والعكس، والمؤلف رحمه الله قال: (**فقيل صحيحٌ لأنه أمارة وقيل فاسد لأنه طرد والعكس لا يؤثر لعدم اشتراطه**)

يشير المؤلف هنا إلى الاختلاف بين العلماء في الاحتجاج في مسلك الدوران لإثبات العلة، والجمهور صححوا كون الدوران مسلكٌ لإثبات العلة، وخالفهم المؤلف وغيره، وأما من ذهب للقول بصحة الدوران كمسلك لإثبات العلة؛ اختلفوا فيما بينهم هل يفيد الدوران العلية ظنًا أم قطعًا؟ بمعنى هل هو دليلٌ ظني أم قطعي؟

والذين قالوا إنه دليلٌ قطعي هم بعض المعتزلة، ولكن الجمهور على أنه دليلٌ ظني، وحجتهم في ذلك أن اقتران وجود الحكم بوجود الوصف وعدمه بعدمه مع ظهور مناسبة أو احتمال المناسبة يفيد غلبة الظن في عِلِّية هذا الوصف، بمعنى أن المجتهد إذا بحث ونظر في الأوصاف هذه فوجد أن وصفًا يدور مع الحكم وجودًا وعدمًا؛ غلب على ظنه أنه علة هذا الحكم.

مثال ذلك الإسكار: فالعنب عندما كان عصيرًا طازجًا انتفى عنه وصف الإسكار، ولهذا انتفى عنه التحريم فكان شربه مباحًا، ثم لما تخمر وظهر فيه وصف الإسكار ظهر حكم التحريم فصار شربه حرامًا.

والقول الثاني في المسألة: أن مسلك الدوران مسلكٌ فاسد من مسالك العلية، ولا يصح في إثبات العلة، والمؤلف قال: (**لأنه طردٌ والعكس لا يؤثر لعدم اشتراطه**) هذا القول أن الدوران لا يفيد العلية لا ظنًا ولا قطعًا، وسبق معنا أن الطرد مسلكٌ فاسد من مسالك العلة وهو قول الجمهور، وسبق أيضًا -عندما تكلمنا عن العلة- عدم اشتراط العكس في علية الوصف، والقائلون بفساد هذا المسلك يقولون أن الدوران إنما هو طردٌ وعكس، والطرد لا يصح في إثبات العلة والعكس لا يشترط في العلة؛ لهذا فالدوران مسلكٌ فاسد لأنه يتركب منهما جميعًا.

ورُدَّ عليهم بأنه قد يجتمع أمران ويختلف أثر اجتماعهما عن أثر كل واحدٍ منهما على حدة، مثله مثل العلة المركبة مثلا؛ علة القتل العمد العدوان هي علة حكم القصاص؛ فإن وجود كل وصف لوحده من هذه الأوصاف القتل والعمد والعدوان لا يوجب القصاص، القتل وحده مثلًا لا يوجب القصاص؛ كأن تكون وظيفة المرء تنفيذ القصاص من القاتل، وهو عمل يخوله به ولي الأمر، فيقوم هو بقتل الجاني، هذا ليس عليه شيء، والعمد وحده كذلك لا يوجب القصاص فقد يتعمد أحدهم العدوان ولا يكون هذا العدوان علة تصلح للقصاص، وقد يتعمد القتل من غير عدوان مثل هذا الذي مر معناه الذي يعمل في القصاص؛ وكله ولي الأمر بأن يقتص من الجناة هذا يفعل القتل عمدًا ومع هذا لا شيء عليه، وقد يقتل عدوانًا ولكن بغير عمد ولا يكون حكم القصاص كذلك، فلا يكون حكم القصاص إلا باجتماع هذه الثلاثة أوصاف معًا، فظهر عندنا أن الأمر قد يختلف باجتماع الأفراد وعليه ردوا على قولهم في فساد مسلك الدوران. ونكتفي بهذا القدر **سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك**.

الدرس الرابع والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثالث والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الرابع والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك الدرس **الثالث والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وفي الدرس الماضي كنا قد أنهينا الكلام عن **مسالك العلة الفاسدة** عند المؤلف ونكمل بإذن الله بقول المؤلف: (**ووجود مفسدةٍ في الوصف مساويةٍ أو راجحةٍ قيل يخرم مناسبته، وقيل لا**)

بمعنى أن الوصف الذي يتضمن مصلحة سميناه المناسب وهو علة حكمٍ معين وإذا ثبت عندنا أن هذا الوصف يتضمن مفسدةً معارضةً لهذه المصلحة وكانت هذه المفسدة التي في هذا الوصف مساوية في القوة في التأثير في الاحتمال للمصلحة الموجودة أو راجحة عليها فهل وجود هذه المفسدة يخرم مناسبته مناسبة هذا الوصف؟ بمعنى هل تلغى هذه المصلحة بوجود المفسدة المساوية أو الراجحة؟

- القول الأول: قال المؤلف: (**يخرم مناسبته**)

وعليه لا يعمل بهذا الحكم الذي علل به أو علل بهذا الوصف لأن المفسدة من العمل به مساوية أو أرجح من المصلحة فالحكم لا ينبني على هذه المصلحة والعمل بهذا الحكم يترتب عليه المفسدة المذكورة لهذا قالوا يخرم مناسبته.

- والقول الثاني: قال المؤلف: (وقيل لا)

أي لا تنخرم المناسبة بذلك بمعنى أن الوصف يجوز أن يقتضي مصلحةً ومفسدةً معا ومع هذا لا تنخرم مناسبة الوصف ولكن لا يعمل بالحكم، فالحكم الذي يعلل بهذا الوصف لا يعمل به لوجود المانع وهو المفسدة المذكورة، فالخلاف بين القولين خلافٌ لفظي، فإن الحكم لا يترتب على هذا الوصف قولاً واحدًا؛ لأنه في شرعنا **درء المفاسد مقدمٌ على جلب المصالح**، والشرع لا يأمر باستجلاب مصلحة مؤدية إلى مفسدةٍ أكبر منها، ومثلوا لذلك بفداء أسارى المسلمين من الكفار بالسلاح؛ بأن يُعطى الكفار المحاربون سلاحاً مقابل تسليمهم أسارى المسلمين، هذا فيه مصلحة؛ و هي تخليص المسلمين من يد الكفار وتقوية شوكة المسلمين برجوعهم إلى صفوف المسلمين، ولكن فيه أيضًا مفسدة؛ وهي أنه قد يؤدي إلى تقوية شوكة الكفار بالسلاح المعطى لهم، مما يزيد قدرتهم على أسر المسلمين وقتلهم، لهذا ينظر إلى هذه المفسدة والمصلحة ويقارن بينهما، ثم إن وجد أنها مساوية أو راجحة ينظر في الحكم فلا يعمل به. إذًا: الخلاف في هذا القول خلافٌ لفظي.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وقال النظّام: يجب الإلحاق بالعلة المنصوص عليها بالعموم اللفظي لا بالقياس، إذ لا فرق لغةً بين (حرمت الخمر لشدتها)، وبين (حرَّمت كل مشتد)، وهو خطأ لعدم تناول (حرمت الخمر لشدتها) كل مشتد غيرها. ولولا القياس لاقتصرنا عليه، فيكون فائدة التعليل دوران التحريم مع الشدة**).

النظَّام هو إبراهيم بن سيار النظام البصري المعتزلي، وتنسب له الطائفة النظامية، ومر معنا أنه ممن ينكرون القياس، بل هو أول من أنكر القياس، يقول: إن الإلحاق بالعلة المنصوص عليها مثل الإسكار في الخمر يكون بعموم اللفظ؛ أي أن قولهم (حرمت الخمر لشدتها) -والشدة وجود الإسكار- يدخل تحت هذا القول النبيذ لغةً؛ فيكون هذا دليل تحريم النبيذ، فلا فرق عنده بين

هذا اللفظ ولفظ (حرمت كل مشتد)، فلا فرق عنده بين الصيغتين، بمعنى أن النص الذي جاء فيه تحريم الخمر يشمل تحريم النبيذ أصالةً فلا قياس، فيكون إلحاق النبيذ وكل مسكرٍ بالخمر من باب الدلالة اللغوية في النص لا من باب القياس.

وكلام النظام ظاهرٌ خطأه، والمؤلف قال: (وهو خطأ)، فالصيغتان تختلفان والخلاف بينهما ظاهر، فقول (حرمت الخمر لشدتها) يختلف عن قول (حرمت كل مشتد)، فإن اللفظ الأول (حرمت الخمر لشدتها) لا يلزم منه تحريم النبيذ أو المخدرات أو الحشيش، أما قول (حرمت كل مشتد) فإنه يفيد تحريم كل ما وجد فيه صفة الشدة كالخمر والنبيذ والحشيش والمخدرات وغيرها، وأما (حرمت الخمر لشدتها) فذكر هذا الوصف إنما هو تعليل الحكم، فوصف الشدة المذكور في هذا الحكم فائدته هو لتعليل الحكم؛ لهذا هو يفيد في الإلحاق، ولكن الإلحاق لا يكون لغةً كما قال النظام إذ أنه لغةً تحريمٌ للخمر فقط، ولكن بالقياس، فنستطيع تحريم النبيذ بإلحاقه بالخمر في الحكم بجامع الشدة، ولولا القياس لما حكم بتحريم النبيذ، وهذا هو معنى كلام المؤلف (لولا القياس لاقتصرنا عليه) لأن هذا النص (حرمت الخمر لشدتها) لا يفيد تحريم النبيذ.

وقوله: (فيكون فائدة التعليل دوران التحريم مع الشدة)،

أي أن وصف الشدة هو المؤثر في حكم التحريم، فإن وجد وجد معه الحكم وإن انتفى انتفى الحكم، وهذه الفائدة من وجود هذا الوصف أن الحكم متعلق به بغض النظر عن محل الحكم أصلاً أو فرعًا، ولولا وجود فائدة التعليل لاختص الخمر بحكم التحريم دون غيره.

ثم قال المؤلف: (و أنواع القياس أربعة)

بدأ المؤلف رحمه الله بالكلام عن أنواع القياس وسيذكر أربعة أنواع:

١. هي قياس العلة،
٢. وقياس الدلالة،
٣. وقياس الشبه،

٤. وقياس الطرد،

وقال: (**قياس العلة: وهو ما جمع فيه بالعلة نفسها، وقياس الدلالة: وهو ما جمع فيه بدليل العلة ليلزم من اشتراكهما فيه وجودها**)

مر معنا الكلام عن قياس العلة والدلالة بشيءٍ من الاختصار وهو تقسيم القياس باعتبار علته، قياس علة وقياس دلالة.

- أما قياس العلة قال المؤلف: (**وهو ما جمع فيه بالعلة نفسها**)

مر معنا أن قياس العلة هو القياس الذي صرح فيه بذكر العلة الجامعة بين الأصل والفرع، بمعنى أن يكون الجامع بين الأصل والفرع هو العلة نفسها، سواءً كانت العلة منصوصةً أو مستنبطة، فنلحق الفرع في الأصل في الحكم بجامع العلة نفسها، ومثلنا لذلك بالإسكار وإلحاق النبيذ بالخمر بحكم التحريم بجامع الإسكار.

ومنه كذلك قياس القتل بالمثقل بالقتل بالمحدد بجامع القتل العمد العدوان؛ فنلحق القتل بالمثقل بالمحدد في الحكم، وهو القصاص، فنوجب القصاص في القتل بالمثقل قياساً على القتل بالمحدد الذي ورد فيه النص، والجامع هنا هو هذه العلة: القتل العمد العدوان وهذا هو قياس العلة.

- أما قياس الدلالة قال المؤلف رحمه الله: (**وهو ما جمع فيه بدليل العلة ليلزم من اشتراكهما فيه وجودها**)

أي اشتراكهما في دليل العلة وهو ما يدل عليها، فيلزم منه وجود العلة فيهما أي في الأصل والفرع، لأن المدلول لازمٌ للدليل، ونحن قلنا أن قياس الدلالة يكون بين الأصل والفرع هو دليل العلة لا العلة نفسها، ودليل العلة: هو ما يدل عليها كلازمها أو أثرها أو حكمها، أي أن يكون الجامع إما وصفاً لازماً من لوازم العلة، بمعنى أن هذا الوصف إن وجد فإنه يلزم منه وجود العلة، أو أن

يكون الجامع أثراً من آثار العلة، فإن وجد هذا الأثر يدل على وجود العلة، أو أن يكون الجامع حكماً من أحكام العلة.

أما أن يكون الجامع وصفاً لازماً للعلة، فمثاله الرائحة المشتدة الملازمة للإسكار، كقياس النبيذ على الخمر بجامع الرائحة المشتدة -على سبيل المثال- فالرائحة المشتدة ملازمة لعلة الإسكار وليست هي العلة، بل تدل عليها باللزوم فالرائحة المشتدة لازمة للإسكار.

وأما أن يكون الجامع أثراً من آثار العلة، فمثال ذلك الإثم الذي هو أثرٌ من آثار القتل، فالقتل بالمثقل يأثم به فاعله، من حيث أنه قتل، فيجب فيه القصاص قياساً عن القتل بالمحدد، والقتل بالمحدد ورد فيه نص، وأثر العلة في القتل بالمحدد هو إثم القتل أيضًا، لهذا نقيس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع أثر العلة وهو إثم القتل فنحكم عليه بالقصاص فالإثم بالقتل هو أثر العلة وليس العلة نفسها.

أما أن يكون الجامع حكماً من أحكام العلة مثل له بوجوب الدية، الذي هو حكمٌ من أحكام جناية العمد العدوان، ومن العمد العدوان القتل العمد العدوان، ومن أحكام القتل العمد العدوان أن ولي المقتول في الخيار بين القصاص من القاتل أو الدية أو العفو، فإن اختاروا الدية وجبت الدية على الجاني، ومن جناية العمد العدوان أن يقطع رجلٌ يد رجل آخر عمداً وعدوانا، والأحكام المتعلقة بجناية إتلاف العضو أو قطعه كقطع اليد، هو القصاص من الجاني وإلا فالدية، فتجب الدية في كلٍ من الحكمين، وعلتهما العمد والعدوان، فوجوب الدية من أحكام جناية العمد العدوان.

فإن قام جماعة بالاعتداء على رجل وقطعوا يده؛ فهل يقتص منهم كلهم بأن تقطع أيديهم؟ ليس عندنا نصٌ على هذا في الشرع، لهذا قالوا نقيسها على القتل، فبالقتل العمد العدوان إن قتل جماعةٌ رجلاً اقتص منهم جميعهم لما ورد عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه في ذلك؛ بأنه قتل سبعةً من أهل صنعاء قتلوا رجلاً واحدًا فقتلهم عمر بن الخطاب وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم به جميعًا.

وثبت عن آخرين من الصحابة كذلك، ولم يُعلم لهم مخالف فكان إجماعًا، ونقل إجماع الصحابة عددٌ من العلماء؛ منهم ابن القيم، لهذا قالوا نقيس الفرع وهو قطع اليد على الأصل وهو القتل، والجامع هنا هو وجوب الدية فيهما، وهو حكمٌ من أحكام العلة في الأمرين، فنلحق الفرع بالأصل ونثبت حكم قطع أيادي من شاركوا في قطع يد المجني عليه جميعهم، فالجامع هنا هو وجوب الدية وكما قلنا هو حكمٌ من أحكام العلة وليس العلة.

- والنوع الثالث من أنواع القياس قياس الشبه، قال المؤلف: (**وقياس الشبه وقد اختلف في تفسيره**)

مر معنا أن الشبه لغةً هو التمثيل، ومر معنا أن الكلام عن القياس قياس الشبه يعد من أغمض المسائل في علم الأصول، ولذلك اختلف في تفسيره كما ذكر المؤلف رحمه الله على تعريفاتٍ عدة منها قال المؤلف: (**فقال القاضي يعقوب هو أن يتردد الفرع بين حاظرٍ ومبيح فيلحق بأكثرهما شبها**) القاضي يعقوب هو من فقهاء الحنابلة وهو أبو علي يعقوب ابن إبراهيم ابن سطور البرزبيني توفي سنةٍ ست وثمانين وأربعمائة للهجرة وقد ترجم له في طبقات الحنابلة.

وفي الورقات عرَّفنا **قياس الشبه بأنه الفرع المتردد بين أصلين فيلحق بأكثرهما شبهًا**، وهذا التعريف هو تعريف أبي يعلى القاضي في كتابه العدة، وهو شيخ القاضي يعقوب ولعل تعريف أبي يعلى القاضي أحسن من تعريف القاضي يعقوب المذكور، وبيانه أن العلة الموجودة في الفرع تكون وجدت في أصلين من الأصول؛ إلا أن الفرع أكثر شبهاً بأحد الأصلين من الآخر فيلحق الفرع بالأصل الذي هو أكثر شبهًا به.

مثال ذلك: المذي -بالذال المعجمة- يتردد بين أصلين؛ بين البول والمني، ويشابه كلاً منهما من وجوه، فيشبه البول من ناحية أنه يخرج من الفرج، وأنه لا يكون منه الولد، ولا يجب فيه الغسل، ويشبه المني بأنه يخرج مع نوع شهوة، قبيل خروج المني، فمن العلماء من قال أن المذي نجسٌ إلحاقاً بالبول لأنه يشابهه من حيث أنه خارجٌ من الفرج وأنه لا يكون من الولد ولا يجب فيه الغسل فيقولون هو أكثر شبهاً بالبول فيكون نجسًا.

ومنهم من قال بل هو طاهر لأنه خارجٌ مع شهوةٍ ويخرج أمامها قبيل خروج المني فأشبه المني أكثر فيكون طاهرًا.

ومن ذلك أيضًا العبد الرقيق إذ يشبه الحر من حيث أنه مطالبٌ بالتكاليف من صلاة وصيام وغيرها ومن ناحية أخرى يشبه المال من حيث أنه يباع ويشترى يوهب ويرهن وغير ذلك، فإن حصل أن قتله حرٌ بالخطأ فهل يقاس على الحر فيكون فيه الدية؟ أم يقاس بالمال فيكون فيه العوض بالقيمة؟

من العلماء من ألحقه بالمال قالوا هو أكثر به شبهًا لأن المسألة هنا لا علاقة لها بالتكاليف والعبادات وإنما هي متعلقة بالمعاملات فيكون في ذلك القيمة، فالله تعالى أعلم.

المهم أنه فرع تردد بين أصلين فيه شبه من كلا الأصلين ولا بد أن يلحق بأكثرهما شبهًا.

هذا التعريف قد يسميه بعض الأصوليين قياس الأشباه أو قياس غلبة الأشباه، فيفرقون بينه وبين قياس الشبه، بمعنى أنهم يقولون أن هذا القياس الذي مر معنا الآن يختلف عن قياس الشبه، لأن المناسبة فيه ظاهرة، ولكن تردد بين أصلين في الشبه، ولكنهم يقولون أن قياس الشبه تكون فيه المناسبة ليست ظاهرة، كما سيبينه المؤلف في التعريف الآخر، فهذا هو منشأ الخلاف.

قال المؤلف: (**وقيل: هو الجمع بوصف يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوف عليها، وهو صحيح في إحدى الروايتين وأحد قولي الشافعي**).

مرَّ معنا أن المظنة تطلق على الوصف الجامع المشتمل على الحكمة، ومر معنا أن الوصف من حيث المناسبة ينقسم إلى أقسام:

- إما أن تظهر بينه وبين الحكم مناسبة وهذا هو الوصف المناسب.

- وإما ألا تظهر بينه وبين الحكم مناسبة ولكن يعرف من الشرع عدم الالتفات إليه، وهذا هو الوصف الطردي.

وهناك قسم ثالث وهو الوصف الشبهي، وهو الوصف الذي لم تظهر مناسبته ولكن أُلِفَ من الشرع الالتفات إليه في بعض الأحكام، وسمي بالوصف الشبهي لأنه يشبه الوصف الطردي من حيث عدم ظهور مناسبة بينه وبين الحكم، ولأنه يشبه الوصف المناسب من جهة التفات الشارع إليه في بعض الأحيان فهو دون المناسب وفوق الطردي في الرتبة، ويمثل له العلماء بقياس إزالة النجاسة على الطهارة من الحدث في تعين الماء بجامع الطهارة للصلاة، بمعنى أن الطهارة للحدث للصلاة تكون بالماء، والعلة هي الطهارة لأجل الصلاة، وإزالة النجاسة فيها أنها طهارة لأجل الصلاة أيضاً، فنقيس إزالة النجاسة على الطهارة من الحدث بجامع أنها طهارة للصلاة لأجل الصلاة، فيجب في إزالة النجاسة أن تكون بالماء قياساً على الطهارة من الحدث، هذا مع عدم ظهور مناسبة تعين الماء، ولكن الشارع التفت إليها في بعض الأحكام فيرجح اشتمالها على المناسبة مع عدم ظهورها لنا، وهذا معنى كلام المؤلف (**الجمع بوصفٍ يوهم اشتماله على المظنة من غير وقوفٍ عليها**).

وقول المؤلف رحمه الله (**وهو صحيح في إحدى الروايتين وأحد قولي الشافعي**)

أي أن هناك روايتان عن الإمام أحمد: إحداها صحة الاحتجاج بقياس الشبه الذي في التعريف الثاني وهو كذلك أحد قولي الشافعي وهو قول الجمهور وقد روي الإجماع على أنه لا يصار إلى قياس الشبه مع إمكان قياس العلة، إذاً إذا أمكن قياس العلة لا نذهب إلى قياس الشبه، وقد ذكر المؤلف هذا القول ولم يذكر القول المخالف ولعله إشارةٌ إلى ترجيحه لهذا القول فالله تعالى أعلم.

- والنوع الرابع قال المؤلف: (**وقياس الطرد وهو ما جمع فيه بوصفٍ غير مناسبٍ أو ملغىً بالشرع وهو باطل**)

الوصف الغير مناسب مر معنا أنه الوصف الطردي وهو الذي يظهر عدم وجود مناسبةٍ بينه وبين الحكم فالوصف نعلمه ولكننا نعلم أن لا مناسبة بينه وبين الحكم ويعرف مثل هذا باستقراء موارد الشريعة من ذلك نعرف أن الشارع لم يلتفت لمثل هذا الوصف كالطول والوزن

واللون فلا يقال أن الشارع أوجب كفارة على مكلفٍ لأنه طويل أو أنه سمين أو نحو ذلك لهذا هذا القياس كما قال المؤلف قياسٌ باطلٌ ليس بحجة وعادة الأصوليين في كتبهم عند الكلام عن أقسام القياس ذكرهم الثلاثة أقسام من غير ذكر قياس الطرد يذكرون قياس العلة وقياس الدلالة وقياس الشبه.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وأربعتها تجري في الإثبات**)

مر معنا تقسيم الأحكام إلى أحكام مثبتة وأحكام منفية وقلنا أن الأحكام المنفية إما أن يكون النفي فيها طارئًا وإما أن يكون أصليًا.

وقوله: (**وأربعتها**)

أي أن القياس بهذه الأنواع يجري في الأحكام المثبتة والأمثلة التي مرت معنا تصلح هنا فالأحكام المثبتة يجري فيها قياس العلة والدلالة والشبه.

أما الأحكام المنفية فقال المؤلف رحمه الله: (**وأما النفي فطارئٌ كبراءة الذمة من الدين فيجري فيه الأولان كالإثبات، وأصليٌ وهو البقاء على ما كان قبل الشرع فليس بحكمٍ شرعي ليقتضي علةً شرعية فيجري فيه قياس الدلالة**)

هذا مر معنا بتفصليه في معرض كلامنا عن الركن الثالث من أركان العلة، عندما تكلمنا عن حكم الأصل وقلنا أن الحكم المنفي نفياً طارئاً يجري فيه قياسي العلة والدلالة ومثلنا بذلك بنفس المثال الذي ذكره المؤلف.

وأما الحكم المنفي نفياً أصليًا فقلنا إنه ليس بحكمٍ شرعي، ولا تطلب فيه العلة لذلك لا يجري عليه قياس الدلالة فقط، وانظروا التفصيل هناك فلا نريد التكرار.

وقال المؤلف: (**والخطأ يتطرق إلى القيام من خمسة أوجه**)

في ختام باب القياس ذكر المؤلف بعضاً من الوجوه التي يتطرق بها الخطأ إلى القياس إذ أن القياس اجتهاد من البشر واحتمال الخطأ في حق المجتهد وارد والخطأ في ذلك يؤدي إلى فساد

القياس الذي صدر منه وعادة الأصوليين في كتبهم أنهم يفردون باباً في قوادح القياس، وقوادح القياس أوصلها بعض أهل العلم إلى ما يزيد عن عشرين قادحًا وبعضهم زاد عن الثلاثين، والمؤلف لم يذكرها إنما ذكر وجوهاً مما يؤدي إلى الخطأ في القياس ومن ثم يؤدي إلى إبطاله فذكر خمسة وجوه:

الوجه الأول قال المؤلف: (**أن يكون الحكم تعبديًا**) والحكم التعبدي كما مر معنا لا تعرف علته فهو غير معقول المعنى، فإذا قام القائس بالقياس عليه اعترض عليه هذا الحكم تعبدي ولا يصح فيه القياس.

مثلاً: نقض الوضوء لأكل لحم الجزور، هذا حكمٌ تعبدي لا نعلم علته، لا نستطيع قياس أكل أحدهم لحم الظبيِ لا نقيسه على لحم الجزور؛ لأننا لا نعلم علة الأصل فكيف نلحق الفرع به في الحكم فلا يصح مثل هذا القياس وإن حصل فخطأ.

الوجه الثاني قال المؤلف: (**أو يخطئ علته عند الله تعالى**) بمعنى أن يظن القائس أو المجتهد العلة في حكمٍ معينٍ أنها كذا ولكنها ليست علته على الحقيقة التي يعلمها الله سبحانه وتعالى وتوافق شرعه، فإذا قاس القائس كان قياسه خطأ كأن يعلل تحريم شرب الخمر بأنه سائلٌ لونه أحمر ثم يقيس عليه، هذا خطأ إذ أنه ليس العلة.

والوجه الثالث: (**أو يقصر في بعض الأوصاف**)

كأن يظن علة القصاص هي القتل العدوان مع أن العلة هي القتل العمد العدوان، فقصر في أحد الأوصاف فتقصيره في أحد أوصاف العلة يؤدي فيه إلى الخطأ بالقياس.

والوجه الرابع قال: (**أو يضم ما ليس من العلة إليها**) كأن يقول بأن علة تحريم شرب الخمر هو كون الخمر مسكراً سائلًا فيضيف وصف السيولة له، فيترتب على هذا تحريم النبيذ قياساً على الخمر ولكن الحشيش والمخدرات لا تحرم بناءً على هذا وهذا خطأٌ كذلك.

والوجه الخامس والأخير يقول المؤلف: (**أو يظن وجودها في الفرع وليست موجودةً فيه**)

كأن يقيس الكلب على الهرة فيقول بأن الكلب طاهر قياساً على الهرة بجامع الطواف فيظن أن علة الطواف موجودة في الكلب، وليس كذلك إذ الكلب يمكن التحرز منه، فيخطئ في القياس فيكون هذا خطأً في القياس، وبهذا نكون قد انتهينا من باب القياس بفضل الله تعالى.

ونكتفي بهذا القدر، سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الخامس والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الرابع والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الخامس والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الرابع والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا قد توقفنا في الدرس الماضي عند **الاستدلال**،

قال المؤلف رحمه الله: **(والاستدلال ترتيب أمور معلومةٍ يلزم من تسليمها تسليم المطلوب)**

الاستدلال هو أحد الأدلة التي أوردها المؤلف بعد أن انتهى من القياس والمعنى معنى قوله: (ترتيب أمورمعلومةٍ يلزم من تسليمها تسليم المطلوب)

الاستدلال لغةً هو على وزن استفعال واستفعال يفيد الطلب فالاستدلال من طلب الدليل والطريق المرشد إلى المطلوب.

وفي الاصطلاح له معنيان:

- المعنى الأول: **وهو المعنى العام ويطلق بمعنى إقامة الدليل أو ذكر الدليل من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع أو قياسٍ أو غيرها** وليس هذا هو المعنى المقصود هنا كأن نقول إن الدليل على حرمة شرب الخمر الآيات التي في القرآن والأحاديث التي في الصحاح الدالة على ذلك هذا استدلال ولكنه ليس المعنى المقصود هنا.
- المعنى الثاني: **وهو المعنى الخاص حيث يطلق الاستدلال على نوعٍ خاصٍ من أنواع الأدلة** أي أنه الدليل المستقل ويكون إقامة دليلٍ لا من كتابٍ ولا من سنةٍ ولا من إجماع ولا من قياس وإنما يكون قسيماً لها دليلٌ مستقل كما قلنا.

وقد مر معنا على أن المؤلف يرى أن القياس والاستدلال يتفرعان عن الأدلة السمعية والأدلة السميعة عند المؤلف هي الكتاب والسنة والإجماع.

والاستدلال هو من الأدلة المختلف فيها، وقالوا هو من قياس المناطقة والبعض يدخل فيه قياس الدلالة والقياس بنفي الفارق فيعتبرونهما من الاستدلال، وسيمر معنا من خلال كلام المؤلف قريبٌ من هذا والمؤلف قال: (**الدلالة والقياس بنفسه الفارق فيعتبرونهما من الاستدلال**) سيمر معنا من خلال المؤلف قريبٌ من هذا.

والمؤلف قال عندما عرفه اصطلاحاً قال: (**ترتيب أمور معلومةٍ يلزم من تسليمها تسليم المطلوب**)

ترتيب أمور معلومةٍ يلزم من تسليمها أي أنها مسلمة لا معارض لها ومعنى كلامه أنه ترتيب مقدماتٍ مسلمة لا معارض لها يلزم منها مطلوباً ينتج عنها مطلوب أو حكم يكون مسلمًا تستلزمه هذه المقدمات وهذا منه القياس المنطقي منه وسيمر معنا المتكون من مقدمتين ونتيجة كأن نقول: كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر فالنتيجة أن يكون النبيذ حرامًا سيمر معنا.

وقال المؤلف: (**وصوره كثيرة ومنها: البرهان**)

صور الاستدلال كثيرة ومن أهم صورها وأجلها عندهم -عند المناطقة والمتكلمين- هو البرهان.

والبرهان لغةً هو الدليل قال تعالى: (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١١١))[1].

وفي الاصطلاح قيل هو الدليل المرتب على مقدماتٍ يقينية فلا بد فيه من مقدمات يقينية حتى يستدل بالحكم والمؤلف قال: (**وهو ثلاثة**) أي أن البرهان ثلاثة أنواع وسيتكلم عنها المؤلف: برهان الاعتدال ويسمى برهان العلة، وبرهان الاستدلال ويسمى برهان الدلالة، وبرهان الخلْف.

- **أما برهان الاعتدال**

فقال المؤلف: (**برهان الاعتدال وهو قياسٌ بصورةٍ أخرى تنتظم من مقدمتين ونتيجة ومعناه إدخال واحد معينٍ تحت جملةٍ معلومةٍ كقولنا النبيذ مسكر وكل مسكرٍ حرام فينتج النبيذ حرام**)

بمعنى أنه قياس ولكنه ليس القياس الشرعي الذي مر معنا قبل القياس الشرعي الذي هو حمل فرعٍ على أصلٍ في حكمٍ بجامع العلة هذا ليس المقصود هنا، إنما المقصود قياساً بصورةٍ أخرى وهو قياسٌ منطقي، وهذا النوع ينتظم من مقدمتين ونتيجة؛ مقدمةٌ كبرى وهي عموم، ومقدمة صغرى وهي خصوص، الحكم في المقدمة الكبرى يشمل جميع ما صدق عليه الحكم فيعم والحكم في المقدمة الصغرى مخصوص فيدخل جزءٌ من إحدى المقدمتين وهي المقدمة الصغرى تحت المقدمة الأخرى وهي الكبرى التي فيها العموم، لذلك يصح أن يقال دخول إحدى المقدمتين تحت الأخرى، وهو ما أشار إليه المؤلف بقوله: (**ومعناه إدخال واحدٍ معينٍ تحت جملةٍ معلومة**)

ومثل لذلك المؤلف بقوله: (**النبيذ مسكر وكل مسكرٍ حرام فينتج النبيذ**)

- عندنا مقدمتان:

١- مقدمةٌ أولى النبيذ مسكر،

٢- والمقدمة الثانية: كل مسكر حرام،

- وعندنا نتيجة: النبيذ حرام،

١- البقرة/١١١

- مقدمة النبيذ مسكر هي مقدمة صغرى، والحكم فيها مخصوصٌ بالنبيذ أنه مسكر،
- والمقدمة الكبرى هي الأخرى كل مسكر حرام فهي فيها عموم، فدخلت المقدمة الصغرى تحت الكبرى لأن الترابط بين المقدمتين واضح فندخل النبيذ تحت جملة كل مسكر لأنه مسكر والمسكرات حرام فينتج أن النبيذ حرام، فحرمة النبيذ هنا هو الحكم المستفاد من الاستدلال، عندما نقول أن الاستدلال دليل مستقلٍ بنفسه فهذا معناه اننا توصلنا إلى حكم حرمة النبيذ بهذا الاستدلال للمقدمتين الأولى والثانية والنتيجة واشترطنا أنه لابد من الترابط مقدمتين حتى يصح إدخال المقدمة تحت الأخرى بينما لو قلنا المقدمة الأولى مثلاً النبيذ مسكر والمقدمة الثانية كل سفر معصيةٍ حرام هنا لن نستطيع الاستدلال على حكم النبيذ حلال أم حرام لأنه لا ليس هناك أي اشتراك بين القاعدتين فمن أجل الوصول إلى نتيجة لا بد من رابطٍ بين القاعدتين فهذا الرابط به ندخل الواحد المعين في المقدمة الصغرى تحت الجملة التي تشتمله في القاعدة الكبرى.

لهذا عرف بعضهم برهان الاعتدال بأنه الجمع بين الفرعِ والأصل برابط العلة.

- والنوع الثاني: هو **برهان الاستدلال** ويسمى برهان الدلالة قال:

(**وبرهان الاستدلال وهو أن يستدل على شيءٍ بما ليس موجباً له**)

أي بما ليس علةً موجبةً له إنما يستدل عليه بوجهٍ من أوجه الدلالة العقلية أو بدليل العلة.

وهذا النوع أيضًا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- الاستدلال بالخاصية

٢- والاستدلال بالنتيجة

٣- والاستدلال بالنظير.

أما **الاستدلال بالخاصية**

- فقال المؤلف: (**إما بخاصيته كالاستدلال على نفلية الوتر بجواز فعله على الراحلة**)

بمعنى إذا وجدت خاصية الشيء دلت على وجود هذا الشيء وإذا انتفت خاصيته دلت على انتفائه، والمؤلف قال: (**كالاستدلالٍ على نفلية الوتر بجواز فعله على الراحلة**) صلاة الوتر فيها خلاف؛ الجمهور على أنها نافلة أو مستحبة أو مندوبة، أما الحنفية فهم على وجوب صلاة الوتر، فيقول الشافعي مثلاً أن من خصائص أن المسافر له أن يصليها على دابته أما الفرض فلا، وبما أن الوتر يصح صلاتها على الراحلة والصلاة على الراحلة من خصائص النافلة فصلاة الوتر نافلة، الصلاة على الراحلة ليست علة الحكم ولكنها من خصائص النوافل وهي كذلك خصيصة موجودة في الوتر، فلما وجدت هذه الخصيصة في الوتر دلت على أنها من النوافل، فحكم بأن الوتر نافلة.

والقسم الثاني من أقسام برهان الاستدلال: **الاستدلال بالنتيجة**، المؤلف قال: (**أو بنتيجته كقوله لو صح البيع لأفاد الملك**)،

فإذا وجدت النتيجة دل هذا على وجود المنتج وعدم النتيجة يدل على عدمه من طريق التلازم.

مثال: عقد البيع إذا صح العقد فنتيجة ذلك الملك لأننا قلنا أن صحة البيع يفيد ترتب آثاره عليه ومن آثاره الملك، لذلك إذا أفاد العقد الملك دل هذا على صحة عقد البيع، عقد الملك هو نتيجة العقد، فإذا أفاد العقد الملك النتيجة دل هذا على الحكم وهو صحة عقد البيع.

كذلك النكاح إذا أفاد حل الوطء دل هذا على صحة عقد النكاح فحل الوطء هو نتيجة وثمرة لعقد النكاح كما أن الملك ثمرة ونتيجة عقد البيع.

والقسم الثالث: هو **الاستدلال بالنظير** قال المؤلف: (**أو بنظيره**)

وهو استدلالٌ على الشيء بنظيره ووجه دلالة هذا النوع هو أن ما ثبت لشيءٍ فهو ثابتٌ لمساويه ومثله لأن النظير في لغة العرب هو المثل نظير الشيء مثله وقيل النظير هو المثل في كل شيء وهذا واضح، ولكن هناك غموضٌ متعلقٌ بدعوى المماثلة بين شيئين الدعوى دعوى المماثلة بين شيئين على الإطلاق ومن كل جانب فيه نوع غموض، لهذا قال العلماء المماثلة المقصودة للشيء هي التي

تعقل بالإضافة إلى جهةٍ معينة يعني ليس من كل الوجوه كما يعقل أن الأنثى مثل الذكر بالإضافة إلى العتق والرق فيلحق أحدهما بالآخر في تشطير الحد أي تنصيفه، فيلحق العبد بالأمة في ذلك حد الزنا، فالمماثلة هنا بالإضافة إلى جهةٍ معينة وهي الرق وليست مماثلة من كل الوجوه، فهذا المقصود هنا.

وهذا النوع ذكر له المؤلف أربعة أنواع تحته سيذكرها: وهي الاستدلال بالنفي على النفي، والاستدلال بالإثبات على الإثبات، والاستدلال بالإثبات على النفي، والاستدلال بالنفي على الإثبات.

- أما الاستدلال بالنفي على النفي

فقال المؤلف: (**إما بالنفي عن النفي كقوله لو صح التعليق لصح التنجيز**)

هذا يسمى التلازم بين حكمين منفيين، لو صح التعليق لصح التنجيز، الظاهر أن هذا في الطلاق ويكون كذلك في غيرها من المعاملات ولعل الظاهر هنا في الطلاق، فالتعليق هو تعليق الطلاق على شرط، والتنجيز الطلاق حالاً من غير شرطٍ ولا تأخير، و(لو) هنا تفيد نفي الشيء لانتفاء غيره، فيكون معنى كلامه لو صح التعليق لصح التنجيز أي لو لم يصح التنجيز لم يصح التعليق فينتفي التنجيز بانتفاء التعليق، فيكون الحكم هنا انتفاء التنجيز إذا انتفى التعليق، فليس له أن يطلق حالاً هذا يكون المقصود.

- أما **الاستدلال بالإثبات** على الإثبات

فقال المؤلف: (**أو بالإثبات على الإثبات كقوله لو لم يصح طلاقه لما صح ظهاره**)

وهذا يسمى التلازم بين حكمين ثبوتيين، قال لو لم يصح طلاقه لما صح ظهارها، والتقدير صح طلاقه فصح ظهاره، صح طلاقه حكمٌ مثبت، فصح ظهاره حكم مثبت آخر فهما حكمان شرعيان مثبتان فمن يصح منه أحدهما يصح منه الآخر، وبهذا أثبتنا حكم الظهار للعبد لثبوت صحة طلاقه فلما صح الطلاق من العبد صح الظهار منه كذلك.

والثالث: وهو الاستدلال بالإثبات على النفي قال المؤلف: (**أو بالإثبات على النفي كقوله: لو كان الوتر فرضًا لما صح فعله على الراحلة**)

وهذا هو التلازم بين الإثبات والنفي قال المؤلف: (**لو كان الوتر فرضًا لما صح على الراحلة**) فلما صح الوتر على الراحلة دل على أنه ليس فرضًا، صح الوتر على الراحلة -حكم مثبت-، دل على حكم منفي ليس فرض فأثبتنا الحكم أنه ليس بفرضٍ بهذا الاستدلال.

والاستدلال بالنفي على الإثبات قال المؤلف: (**أو بالنفي على الإثبات كقوله: لو لم يجز تخليل الخمر ونقلها من الظل إلى الشمس وما حرم؛ فيجوز**)،

تخليل الخمر أي معالجة الخمر حتى يصير خلا فيذهب الإسكار الذي فيه.

واختلف العلماء في جواز معالجة الخمر ليصير خلاً والجمهور على عدم الجواز لورود الدليل قالوا بعدم جواز تخليل الخمر الجمهور، أما إذا تخلل الخمر من غير معالجة من غير تدخل انقلب الخمر إلى خل فإنها تطهر وتباح عند الجمهور، ونقل الخمر من الظل إلى الشمس أو العكس إذا تم النقل هذا من الظل إلى الشمس ثم تخللت بسبب هذا النقل الجمهور على أنها حلال أيضًا لأنها لم تعالج فلم يلقَ فيها شيءٌ، والجمهور على أن الخمر إذا نقلت من الظل إلى الشمس ثم تخللت على أنها حلال.

ومثال المؤلف هنا لو لم يجز تخليل الخمر لحرم نقلها من الظل إلى الشمس أي لما لم يحرم نقل الخمر من الظل إلى الشمس وهو مظنة انقلاب الخمر خلًا لما لم يحرم نقل الخمر من الظل إلى الشمس جاز تخليل الخمر، فالاستدلال هنا بجواز تخليل الخمر، فالمستدل هنا هو الذي يقول بالجواز فاستدل بالنفي وهو عدم تحريم نقل الخمر من الظل إلى الشمس على الإثبات وهو جواز تخليل الخمر والمثال لا يعترض، الهدف من المثال هو التوضيح وكل الأمثلة التي مرت معنا هي لا تعترض لأنها فقط للتوضيح.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ويلزمه بيان التلازم ظاهراً لا غير**)

أي في استدلال النظير ينبغي على المستدل أن يبين التلازم بين اللازم والملزوم، فالملزوم يدخل عليه لفظ (لو) في الجملة واللازم يدخل عليه (اللام) كما هو ظاهرٌ في الأمثلة قال: (لو صح التعليق لصح التنجيز) فالملزوم صحة التعليق واللازم صحة التنجيز، فالذي على المستدل أن يبين هذا التلازم في مثل هذا التركيب، بأن يبينه في مثل هذا التركيب وبين ارتباط بعضهما ببعض في الظاهر في وضعه بمثل هذا التركيب ولا يطالب بمعرفة العلة إنما يكفي أن يضعه بهذا التركيب حتى يبين التلازم ظاهرًا.

والنوع الثالث من أنواع البرهان: هو **برهان الخَلْف** بفتح الخاء المعدمة قال المؤلف: (**وبرهان الخلف: وهو كل شكلٍ تعرض فيه بإبطال مذهب الخصم ليلزم صحة مذهبه**)

بمعنى أن المستدل لا يشغل نفسه بنصرة مذهبه وبيان حججه وذكر الحجج التي ترجحه على غيره من المذاهب فلا يشغل نفسه بذلك ولكنه يشغل نفسه بإبطال مذهب الخصم فإذا أبطله أبطل مذهب الخصم عنده يتعين صحة مذهبه وكأن المذهبان متضادان فإن أبطل المذاهب التي لا تصح عنده يبقى قولٌ واحد وهو قوله -طبعاً- ومن هذه الطرق، قال المؤلف: (**إما بحصر المذاهب و إبطالها إلا واحداً**) وهذا حصر المذاهب وإبطالها هذا هو السبر والتقسيم فيقوم بحصر المذاهب في المسألة ثم يبطل الأقوال التي لا تصح عنده حتى يبقى قول واحد وهو قوله طبعًا،

ومن هذه الطرق قال المؤلف: (**أو يذكر أقساماً ثم يبطلها كلها**)

أن يذكر أقساماً لجملةٍ معينة في مذهب الخصم ثم يبطل هذه الأقسام كلها فتسقط هذه الجملة ويسقط بذلك مذهب مخالفه وكل هذا كما ترى فيه نوعٌ من التداخل مع السبر والتقسيم.

قال المؤلف رحمه الله: (**وسمي خلفًا: إما لأنه لغةً الرديء**) وكل باطلٍ رديء

(**أو لأنه الاستقاء وهو الاستمداد فكأنما استمد صحة مذهبه من فساد مذهب خصمه**)

اختلف في سبب تسمية برهان الخلف: قيل إما لأنه لغة الرديء الخلف لغة الرديء وفي (اللسان) الرديء من القول، فقال في (اللسان): "سكت ألْفًا ونطق خلْفًا" فقالوا هو الرديء من القول بمعنى

أن هذا البرهان رديءٌ لأن صاحبه لا يشغل نفسه بإثبات مذهبه وإنما ينشغل بإبطال مذهب غيره ثم يستدل ببطلانه على صحة مذهبه وهذا رديء وفي (لسان العرب) قال: ولا يكون الخَلَف إلا من الأخيار قرنًا كان أو ولدًا، ولا يكون الخَلْف إلا من الأشرار فلعل هذا هو المدخل هنا.

والخلف في اللغة كذلك الاستقاء، والمؤلف قال: (**أو لأنه استقاءٌ وهو استمداد**) استقاء الماء هو الاستمداد فكأن المستدل استمد صحة مذهبه من بطلان مذهب خصمه.

والخلف كذلك في اللغة من الوراء وهو ما يقابل قدام، قال المؤلف: (**ويجوز أن يكون من الخلف وهو الوراء لعدم الالتفات إلى ما بطل**)

أي يجعل المذاهب الباطلة وراء ظهره فلا يلتفت إلى أيٍ منها، وبهذا نكون قد انتهينا من الكلام عن البرهان وأنواعه.

ثم قال المؤلف: (**ومنها ضروبٌ غير ذلك كقولهم**..)

ثم سرد عدة ضروب، أي أن للاستدلال ضروب أخرى غير البرهان، منها قال المؤلف: (**وجد سبب الوجوب فيجب**) هذا الاستلال على الحكم بوجوب سببه، فإذا وجد سبب الوجوب يثبت حكم الوجوب، وإذا انتفى سببه انتفى الحكم، فإذا وجد زوال الشمس يثبت وجوب صلاة الظهر وإذا ثبتت رؤية الهلال هلال رمضان ثبت وجوب صيام رمضان.

والثاني قال المؤلف: (**أو فقد شرط الصحة فلا يصح**)

أي الاستدلال على عدم الحكم بفقد شرطٍ من شروطه ففقد شرط يدل على عدم الحكم المشروط، منه الاستدلال على عدم صحة عقد البيع إذا باع ما لا يملك، ففقد الشرط وهو الملك استدل بذلك على حكم عدم الصحة.

والثالث قال المؤلف: (**أو لم يوجد سبب الوجوب فلا يجب**)

وهذا بيناه في السبب لأنه إذا انتفى السبب انتفى الوجوب.

والرابع: (**أو لا فارق بين كذا وكذا إلا كذا ولا أثر له**)

هذا استدلال على الحكم بنفي الفارق، ومر معنا أن نفي الفارق يكون بنفي الفوارق غير المؤثرة ونستدل بذلك على الحكم كأن نقول: لا فرق بين البول في الماء الراكد وبين البول في إناءٍ ثم صبه من الإناء في الماء الراكد فنثبت له حكم التحريم ويكون هذا الإناء الفرق بين الحكم الأول والثاني أنه فرقٌ غير مؤثر.

ثم قال المؤلف: (**أو لا نص ولا إجماع ولا قياس في كذا فلا يثبت**)

أي استدلوا على الحكم بعدم وجود دليلٍ من نصٍ أو إجماع أو قياس فننفي وجوب صلاة الوتر -الصلاة السادسة- لعدم دليل الوجوب، لعدم وجود دليلٍ يوجب ذلك أو نفي وجوب صيام شعبان لعدم الدليل كذلك فعدم الدليل عندها هو الدليل.

ثم قال المؤلف: (**أو الدليل ينفي كذا خالفناه لكذا فبقي على مقتضى النافي وهذا يعرف بالدليل النافي**)

مثلاً نقول الدليل يحرم لبس الحرير للرجال لكن خالفنا هذا الدليل لضرورة، والضرورة ورد الدليل على هذا الاستثناء لما ثبت من استثناء ذلك لعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه وللزبير بن العوام رضي الله عنه إذ استثني لهما لبس الحرير لحكةٍ كانت بهما فيبقى حكم التحريم على الرجال لغير الضرورة وهذا ما يعرف بالدليل النافي أو قطع المسألة عن نظائرها كالعرايا مع بيع التمر بالرطب استثناء هو استثناء حيث نفي الحكم عن بيع العرايا مع بيع التمر بالرطب لدليلٍ خاص وهو كذلك الأمر بالنسبة للحرير للرجال.

قال المؤلف: (**وأشباه ذلك**)

أي أن هناك أيضًا دروبٌ أخرى لم يذكرها المؤلف وهي كثيرة بما أن الموضوع متعلقٌ بالمناطقة وأقيستهم فهي كثيرة وبهذا نكون قد انتهينا من كلامنا عن دليل الاستدلال.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**فصلٌ: وأما ترتيب الأدلة وترجيحها فإنه يبدأ بالنظر في الإجماع فإن وجد لم يحتج إلى غيره فإن خالفه نص من كتابٍ أو سنة علم أنه منسوخٌ أو متأول لأن الإجماع قاطعٌ لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً**)

يختم علماء الأصول كتبهم عادةً بأبواب الترتيب ترتيب الأدلة وترجيحها في حال التعارض وبأبواب الاجتهاد والمفتي والمستفتي وما إلى ذلك والمؤلف هنا بدأ بالكلام عن الترتيب والترجيح.

وبمراجعةٍ سريعةٍ للأدلة التي مرت معنا فإن الأدلة المتفق عليها على الصحيح أربعة وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإن كان عدها البعض ثلاثة من غير القياس، والأولى عد القياس مع الأدلة المتفق عليها إذ لا عبرة بالمخالفة بعد إجماع السلف عليهم رضوان الله.

وترتيب الأدلة من حيث من حيث مكانتها ومنزلتها هي الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس، ومرد الأدلة المختلف فيها الأخرى يعود إلى هذه الأدلة الأربعة، ومرد الأدلة الأربعة هذه يرجع إلى الكتاب والسنة، والجميع يرجع إلى الكتاب، فالأدلة الأربعة متفقٌ متفقةٌ فيما بينها لا خلاف بينها ولا تناقض ولا تعارض وإنما التعارض الذي يظهر لنا إنما يكون في أذهاننا لعدم علمنا مقصود الشارع وإلا فعلى الحقيقة لا تعارض إذ المرجع واحد وهو الوحي.

ثم هذه الأدلة بعد هذا لا بد أن نعلم أنه لا تعارض بين هذه الأدلة؛ الأدلة الشرعية السالفة الذكر والعقل الصريح، أما العقل السقيم فليس فيه حيلة.

وقبل البدء بكلام المصنف رحمه الله لعلنا نوضح بعض المصطلحات المهمة في هذا الباب والتي ستمر معنا:

- أولها: **الترتيب**، والترتيب لغةً من رتب الشيء ترتيباً أي جعله في منزلته التي يستحقها.
- وفي الاصطلاح يراد بترتيب الأدلة: جعل كل دليلٍ منها في رتبتها التي يستحقها بوجهٍ من الوجوه.

- والمصطلح الثاني: هو **التعارض**: التعارض لغةً التقابل ويكون تارةً على سبيل المثال والمساواة، وتارةً على سبيل الممانعة والمدافعة وهو الأنسب للمعنى الاصطلاحي المقصود هنا.
- وفي الاصطلاح هو **تقابل الدليلين** على سبيل الممانعة، وبقولنا: (الدليلين) نخرج بذلك أقوال المجتهدين وآراءهم وبقول على سبيل الممانعة بيان أن الدليلين لا يكونان متعارضين إلا إذا دل كل واحدٍ منهما على ما يعارض الآخر كأن يدل أحدهما على الجواز والآخر على التحريم.
- والمصطلح الثالث **الجمع**: الجمع لغةً هو تأليف المفترق، يقال اجتمع القوم إذا التفوا حول بعضهم البعض.
- وفي الاصطلاح: هو أن يقوم المجتهد بالتأليف بين الأدلة الشرعية ويوفق بينها ويبين عدم التعارض بينها في الحقيقة.

ومؤدى هذا التعريف أن المجتهد يعمل بالأدلة جميعًا بجميع هذه الأدلة بهذا التأليف.

- والمصطلح الرابع: هو **الترجيح**، الترجيح لغة التمييل والتغليب ومنه قولهم: رجح الميزان إذا مال.
- وفي الاصطلاح: تقوية أحد الدليلين على الآخر، وقد مر معنا القاعدة العامة في التعارض الظاهري للأدلة وهي أن الأصل هو الجمع بين الأدلة لأن إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما وهذا إذا أمكن الجمع، فإن لم يمكن الجمع ينظر في التاريخ فإذا تبين لنا التاريخ تبين لنا اختلاف الدليلين في التاريخ بمعنى أن أحدهما وجد قبل الآخر وجدا في زمنين مختلفين عمل بكل وأحد في زمنه بمعنى أن المتأخر هو ناسخٌ للمتقدم منهما أي نعمل بالنسخ، فإن لم نتمكن من الجمع نعمل بالنسخ، فإن لم نتمكن من النسخ رجحنا بين الأدلة بالشروط والأوجه المعتبرة، وسيذكر المؤلف عدداً منها، فإذا لم يمكن نتوقف فيهما ونبحث عن دليلٍ آخر فهذه هي القواعد العامة، أما بالتفصيل فسنجده في كلام المؤلف رحمه الله.

والمؤلف قال: (**وأما ترتيب الأدلة وترجيحها فإنه يبدأ بالنظر في الإجماع فإن وجد لم يحتج إلى غيره**)

المؤلف قدم الإجماع في الترتيب ثم الكتاب والسنة المتواترة ثم خبر الآحاد ثم القياس كما سيمر معنا وعليه ينظر في الأدلة في مسألةٍ معينة فإن وجد فيها إجماعاً اكتفى به ولم يحتج إلى غيره.

ثم قال: (**فإن خالفه نصٌ من كتابٍ أو سنة علم أنه منسوخٌ أو متأول لأن الإجماع قاطعٌ لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً**)

الإجماع الذي يريده المؤلف ويقدمه هو الإجماع القطعي وهو الإجماع القولي المشاهد أو المنقول بالتواتر، أما الإجماع غير القطعي كالإجماع السكوتي أو المنقول بالآحاد فلا يقدم على النص ودليل ذلك قوله: (**الإجماع قاطعٌ**) فيه إشارة إلى الإجماع القطعي.

وأوجه تقديم الإجماع القطعي على النص هي:

الوجه الأول: أن النص يحتمل النسخ ويحتمل التأويل بخلاف الإجماع إذ الإجماع لا ينسخ ولا يؤول لهذا قدمه.

والثاني الوجه الثاني من أوجه تقديم الإجماع القطعي على النص: أنه ما من إجماع إلا وله مستندٌ من الكتاب والسنة علمه من علمه وجهله من جهله، وبذلك يعلم أن تقديم الإجماع في هذه الحالة إنما هو في الحقيقة تقديمٌ للنص الذي يستند إليه الإجماع على النص الآخر من الكتاب والسنة المخالف للإجماع، والنص الذي يستند اليه الإجماع قد يعلم وقد لا يعلم لكن الصحابة إذا أجمعوا عليه فإنهم لا يجمعون على ما ليس له مستند من نص.

والقول بتقديم الإجماع قال به الجمهور وقد خالفهم جمعٌ من المحققين من أهل العلم ومنهم ابن تيمية في تقديمه الكتاب والسنة على الإجماع فالله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف: (**ثم في الكتاب والسنة المتواترة ولا تعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخًا ولا في علمٍ وظن لأن ما علم لا يظن خلافه**)

يأتي معنى كلام المؤلف أنه يأتي في الترتيب بعد الإجماع الموصوف سابقاً يأتي المتواتر من النصوص والمتواتر من النصوص الكتاب والسنة المتواترة، فإذا لم يقف المجتهد على الإجماع اليقيني المستند إلى دليل ووقف على نصٍ من كتابٍ أو سنة متواترة اكتفى بهما ولم يبحث عن غيرهما.

وقول المؤلف: (**ولا تعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخًا ولا في علمٍ وظنٍ ولا في علمٍ وظن لأن ما علم لا يظن خلافه**)

أشار المؤلف رحمه الله إلى شيءٍ من شروط التعارض مع أنه لم يبدأ بعد بالكلام عن مبحث التعارض وما زال الكلام هنا عن ترتيب له والأصل كما قلنا أن لا تعارض بين النصوص فلا تعارض بين نصوص الوحي بين الكتاب والكتاب أو الكتاب والسنة والله تعالى قال: (وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (٨٢))[١] وكذلك أحاديث النبي ﷺ هي مبرأة عن التناقض والتعارض قال تعالى: (وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (٣) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (٤))[٢]

وكذلك لا تناقض بين إجماعين قطعيين ولا بين قياسين صحيحين، فإن وجدنا تعارض فإنه تعارضٌ ظاهريٌ يكون في ذهن المتلقي أو المجتهد فهو بحسب ما يظهر للمجتهد وليس في حقيقة الأمر ويزول عنه بالعلم والبحث وسؤال أهل العلم فيزول بذلك التعارض بإذن الله.

وقد جمع بعض أهل العلم شروطاً للتعارض الذي هو تقابل دليلين على سبيل الممانعة هذه الشروط جمعت باستقراء الأدلة واستقراء كلام أهل العلم في الأصول:

من هذه الشروط:

- أن يكون الدليلان متضادين تمام التضاد،

حتى يكون الدليلان متعارضين لا بد أن يكونا متضادين تمام التضاد كأن يدل أحد الدليلين على تحريم فعل ما، ويدل الآخر على إباحته، فالمقصود هو تضاد الدليلين من كل وجه وهذا يستحيل في حق الأدلة الشرعية، أي أنه لم يقع ويستحيل عقلًا في حقيقة الأمر وإن حصل كما قلنا فهو

١- النساء/٨٢
٢- النجم ٣-٤

في الذهن فإن كان التضاد من بعض الوجوه كأن يكون عام أعم من وجهٍ وأخص من وجهٍ آخر أو أحدهما عام والآخر خاص أو أحدهما مطلق والآخر مقيد فعندها لا تعارض لأنه عندها يمكن الجمع كما يتبين لنا لاحقًا وعليه فلا تعارض بين العام والخاص لإمكان الجمع ولا التعارض بين المطلق والمقيد وقد مر معنا العديد من الأمثلة في كيفية الجمع بين العام والخاص والمطلق والمقيد وما إلى ذلك.

ومن الشروط:

- أن يكون تقابل الدليلين في وقتٍ واحد.

فيدل أحد الدليلين على التحريم مثلا والآخر على الإباحة في زمن وأحد أي أن يطلب منهما يطلب كل منهما من المكلف في زمن واحد أما هذا عندها يسمى تعارض ولكن إذا اختلف الزمان فعندها نحمل الدليل الأول على الزمن الخاص به والدليل الثاني على زمنٍ خاصٍ به بمعنى أن الدليل المتأخر يكون ناسخاً للدليل المتقدم فاختلاف الزمان ينفي وجود التعارض وعليه لا تعارض بين الناسخ والمنسوخ لأن التعارض هو الذي يستحيل معه الجمع بوجهٍ من الوجوه وبهذا يتبين لنا معنى قول المؤلف: (**ولا تعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخًا**) أي لا تعارض بين الدليل إلا إذا اختلفا زمانهما.

ومن الشروط كذلك:

- أن يتساوى الدليلان في القوة

كأن يدل دليلٌ متواترٌ على التحريم وآخر متواتر على الإباحة فمن حيث القوة هما متواتران عندها نعد هذا تظاهر تعارضا وتعارض طبعاً، أما إذا كان دليل متواتراً والآخر آحادًا فلا تعارض لأنه لا يقدم الدليل الآحاد على المتواترٍ بحال فالمتواتر أقوى وكذلك لو تعارض دليلان أحدهما قطعي الدلالة والآخر ظني الدلالة فإننا عندها نقدم الدليل القطعي الدلالة على ظنيها وهذا معنى قول المؤلف: (**ولا في علمٍ وظن**).

والدليل القطعي هو الذي لا يحتمل إلا معنىً واحد فقط كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فالمقصود في الدليل يكون معلوماً جزمًا في الدليل القطعي يكون معلوماً جزماً ولا يظن خلافه ولو ظن خلافه لما كان قطعيًا كما قال المؤلف، والدليل الظني هو الذي يحتمل معنيين أو أكثر بحيث يكون أحدها أرجح من الباقي فيكون المعنى المقصود في الدليل على غيره.

ومن الشروط:

- كذلك أن يكون تقابل الدليلين في محلٍ واحد لأن التقابل أو التضاد لا يتحقق في محلين مختلفين يعني أن يكون حكم الإباحة والتحريم في مكانٍ واحد مثلاً

وعندنا مثال حكم الأب في إباحة نكاح الزوجة قال تعالى: ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[1] وعندنا حكم التحريم في أم الزوجة في قوله تعالى في المحرمات بالنساء ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ﴾[2] فإن حكم الإباحة تحقق في محل وهو الزوجة وحكم التحريم تحقق في محلٍ آخر وهو أم الزوجة فلا تعارض هنا فلا نقول أن الأولى فيه إباحة والآخر فيه تحريم هناك تعارض لا، المحلان مختلفان فلا تعارض بين لأن التقابل في محلين مختلفين.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

١- البقرة/٢٢٣

٢- البقرة/٢٣

الدرس السادس والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الخامس والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات إعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس السادس والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الخامس والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وكنا في الدرس الماضي قد بدأنا الكلام عن **الترتيب والترجيح** وتكلمنا عن بعض الاصطلاحات وتكلمنا عن شروط التعارض ونكمل اليوم بإذن الله بقول المؤلف:

(**ثم في أخبار الآحاد ثم في قياس النصوص**)

المؤلف عندما رتب الأدلة بدأ بالإجماع ثم الأدلة المتواترة وهنا يكمل، ومعنى كلامه أن من لم يجد إجماعاً قطعيا أو دليلاً متواترًا نظر في أحاديث الآحاد، فإن لم يجد نظر في الأقيسة وكلاهما ظني الثبوت، فقدم المؤلف رحمه الله تعالى الأدلة القطعية الثبوت وهي الإجماع القطعي والكتاب والسنة على الأدلة ظنية الثبوت وهي حديث الآحاد والقياس.

ثم قال المؤلف: (**فإن تعارض قياسان أو حديثان أو عمومان فالترجيح والتعارض هو التناقض فلذلك لا يكون في خبرين لأنه يلزم كذب أحدهما ولا في حكمين فإن وجد فيهما فإما لكذب الراوي أو نسخ أحدهما فإن أمكن الجمع بأن يتزل على حالين أو زمانين جمع، فإن لم يمكن أخذ بالأقوى والأرجح**)

بدأ المؤلف رحمه الله بالكلام عن **مبحث التعارض**، وقوله: (**فإن تعارض قياسان أو حديثان أو عمومان**)

فيه إشارة أن الظاهر هو تساوي الدليلين من كل جهة لأن هذا هو مظنة التعارض، الظاهر من المثال الذي أو من كلام المؤلف أنه يتكلم عن التعارض بين دليلين متساويين من كل جهة، فإذا حصل هذا التعارض ولم يمكن بالجمع أو النسخ فالترجيح فيعدل إلى ترجيح أحد الدليلين باستخدام أحد المرجحات وسيأتي الكلام عنها.

وقوله: (**والتعارض هو التناقض**)

عرف التعارض بالتناقض وقد اعتُرِض عليه، اعتُرِضَ على هذا التعريف لأن التناقض يقتضي بطلان أحد الدليلين وليس هذا مسلماً به، لأننا قلنا أن التعارض إنما يكون في ذهن المتلقي أي لجهله وإلا ففي حقيقة الأمر ليس هناك تعارض.

وعليه عرفنا التعارض بأنه تقابل الدليلين على سبيل الممانعة وهذا التعريف هو الراجح والله أعلم.

ثم قال: (**ولا يكون في خبرين لأنه يلزم كذب أحدهما**)

وهو كما قال رحمه الله تعارض الخبرين يلزم منه أن أحدهما كذب.

قد مر معنا أن الخبر في اللغة يمكن أن يوصف بالكذب والصدق لذاته فالأخبار في الشرع لا تعارض بينها حقيقةً والشريعة منزهة من التناقض والتعارض، فمن ظهر عنده تعارضٌ بين الأخبار فإنه يكون من جهته لعدم معرفته مراد الشارع.

وقال: (**ولا في حكمين فإن وجد فيهما فإما لكذب الراوي أو نسخ أحدهما**)

أي أنه لا يكون التعارض بين حكمين من كل وجه كأن يرد أمرٌ ونهي هذا لا يكون في محلٍ واحد من كل وجه لأنه تكليفٌ بالمحال تكليف بأن يمتثل المرء بفعل شيءٍ ويمتثل بتركه في نفس الوقت والشريعة لم تأتي بمثل هذا فهي منزهة عن التناقض والتعارض في الأحكام، فإن حصل تعارض في ظاهر الأمر بين دليلين فإن التعارض قد يكون إما لكذب الراوي كما قال المؤلف أو للنسخ.

ولفظ الكذب قد يطلق على خطأ الراوي في الرواية ومحل ذلك في رواية الثقات وقد يطلق أيضًا فيمن يروي عن النبي ﷺ ما لم يقله ويتعمد ذلك.

فإن حصل هذا كذب الراوي يرد هذا الدليل لضعفه عندها ينتفي التعارض.

وقد يكون سبب هذا أيضًا النسخ قد يكون سبب هذا التعارض الظاهر النسخ فيكون الدليل المتأخر ناسخاً للدليل المتقدم فعندها أيضًا لا تعارض.

والأصل أنه لا يصار إلى النسخ إلا إذا لم يمكن لم يمكن الجمع لأن الأولى هو إعمال الدليلين ان أمكن ذلك والنسخ ليس فيه إعمال للدليلين بل فيه إهمالٌ لأحدهما.

والمؤلف رحمه الله نفى التعارض بين الخبرين وبين الدليلين، ومراده التعارض الحقيقي الذي يكون في ذات الأمر في الوحي هذا محالٌ كما بينا سابقا.

أما التعارض الذي قد يظهر المجتهد لعدم علمه بمراد الله والنقص في علمه فهو التعارض الظاهري وهذا سيَّان في حق الأخبار والأحكام.

ويزال مثل هذا التعارض إما بالجمع بين الأدلة، فإن لم يمكن الجمع فبالنسخ في الأحكام لا في الأخبار، فإن لم يمكن فبالترجيح بين الأدلة، فإن لم يمكن فالتوقف حتى نأتي بدليلٍ جديد، وهذه القاعدة العامة التي مرت معنا سابقًا.

ثم قال المؤلف: (**فإن أمكن الجمع بأن ينزل على حالين أو زمانين جمع**)

المؤلف رحمه الله أشار إلى نوعين من الجمع: بأن ينزل الحكم على حالين هذا الأول.

أو ينزل على زمانين وهو الثاني وقد يدخل في الثاني النسخ أيضًا.

أما الجمع بتنزيل الحكم على حالين فهو أول المراحل وهو الذي نشير إليه بالجمع بين الدليلين.

فالحالين كأن يكون دليلٌ عام والآخر خاص فيجمع بينها بحمل العام على الخاص ومثله كذلك حمل المطلق على المقيد وغير ذلك من أشكال الجمع وقد مرت معنا أمثلةٌ لذلك خلال دراستنا لهذا الكتاب ومتن الورقات.

ومن أمثلة ذلك: قوله تعالى في عدة توفى عنها زوجها قال تعالى: (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا)[1] وهو عامٌ في ظاهره يشمل الحائل والحامل وفي قوله تعالى: (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)[2] ظاهر الآية أن الحامل عدتها حتى تضع حملها وهو عام في المفارقة سواءً كان بالوفاة أو بالطلاق هذا الدليل عامٌ في المفارقة سواءً كان بوفاة زوجها عنها أو بطلاقها، وظاهر الآيتين التعارض في الحامل المتوفى عنها زوجها، ما هي عدتها؟ هل تكون أربعة أشهر وعشرًا؟ أم حتى تضع حملها؟

الذين لم يثبت عندهم التاريخ جمعوا بين الدليلين فلم ينسخوا الدليل الأول بالثاني إنما جمعوا بين الدليلين فقالوا أن عدتها أبعد الأجلين؛ إما أربعة أشهرٍ و عشرا أو إلى أن تضع حملها فينظر أيهما أطول، المدة أطول تكون عندها هي عدتها عدة الحامل.

وقد ثبت مثل هذا الجمع أو هذا القول عن بعضٍ من الصحابة رضوان الله عليهم والمثال كما قلنا لا يعترض إنما هو للتوضيح وإلا فالصواب أن عدتها في الطلاق أو إذا توفى على زوجها هي حتى تضع حملها.

١- البقرة/٢٣٤

٢- الطلاق/٤.

ومن أمثلة الجمع كذلك قال النبي ﷺ: (ألا انبئكم بخير الشهود؟ أن يشهد الرجل قبل أن يستشهد) وهذا فيه مدحٌ لمن يشهد قبل أن تطلب منه الشهادة.

وقد يعارض ظاهريًا فيعارض بما ورد في الحديث في قوله ﷺ: (خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشوا الكذب حتى يشهد الرجل قبل أن يستشهد) وهذا الحديث فيه ذمٌ لمن يشهد قبل أن تطلب منه الشهادة، لهذا ظاهر الدليلين التعارض.

وقد جمع العلماء بينهما فحملوا الحديث الثاني الذي فيه الذم على شهادة الزور والشهادة في غير ابتغاء وجه الله، وحملوا الحديث الأول على من يشهد ابتغاء مرضات الله وابتغاء احقاق الحق وبهذا يندفع التعارض.

ومن أوجه الجمع التي أشار إليها المؤلف رحمه الله: تنزيل الدليلين على زمانين مختلفين وهذا الأمر قد يحتمل الجمع بوجهٍ لا نسخ فيه أو يكون فيه نسخ بالعمل بالدليل المتأخر.

- أما الاحتمال الأول فكما ورد عن النبي ﷺ من حديث جابر بن عبد الله أنه صلى الظهر يوم النحر بمكة، وورد في حديث ابن عمر رضي الله عنهما أنه صلاها بمنى، فجمع العلماء بينها بينهما بأن قالوا بأن النبي ﷺ صلى الظهر في مكة في أول وقتها، ثم لما رجع إلى منى صلى بصحابته الظهر في آخر وقتها لأنهم كانوا ينتظرونه، فالله تعالى أعلم.
- أما احتمال النسخ فأمثلة النسخ مرت معنا وهي كثيرة، فلعله بهذا القيد أراد إدخال النسخ في الجمع والله أعلم لأنه بعدها يقول: (**وإن لم يمكن أخذ بالأقوى والأرجح**) إشارةً إلى الترجيح، والمعروف أن النسخ طريقٌ تسبق الترجيح وهي بعد الجمع إن لم يمكن الجمع، وفي كلام المؤلف تكلم عن الجمع على حالين أو زمنين ثم يتكلم عن الترجيح فالنسخ بينهما فالله أعلم أن قوله: (**أو زمانين**) يدخل فيه أيضًا النسخ فعد النسخ من الجمع.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**والترجيح**)

بدأ رحمه الله تعالى بالكلام عن مبحث الترجيح وقد عرفناه نحن لغةً واصطلاحاً وقلنا هو اصطلاحًا: **تقوية أحد الدليلين على الآخر** ولا يعمل بالترجيح إلا إذا تعذر الجمع أولا ثم تعذر النسخ.

وجمهور الأصوليين على وجوب العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح ونقل البعض إجماع الصحابة على ذلك.

- والترجيح قسمان:

١. ترجيحٌ في الأخبار أو الترجيح بين الأخبار،

٢. والترجيح في المعاني أو الترجيح بين المعاني

وسيذكره المؤلف رحمه الله تعالى بالتفصيل.

والمؤلف بدأ كلامًا عن الترجيح في الأخبار فقال: (**والترجيح إما في الأخبار فمن ثلاثة أوجه**) الترجيح في الأخبار يكون من ثلاثة اعتبارات:

- الأول: باعتبار السند.
- الثاني: باعتبار المتن.
- والثالث: باعتبارٍ خارجٍ عن السند والمتن.

أما ما **يتعلق باعتبار السند** فذكر المؤلف أربعة مرجحات: كثرة الرواة، وضبط الراوي، وحفظه، وورع الراوي وتقواه، وكون الراوي صاحب القصة، أو مباشرها، فقال رحمه الله تعالى: (**السند فيرجح بكثرة الرواة لأنه أبعد من الغلط، وقال بعض الحنفية: لا كالشهادة**) فالنوع الأول من أنواع المرجحات التي يرجح بها الخبر من جهة السند هو كثرة الرواة بمعنى أن يكون عدد الرواة في أحد الخبرين أكثر من عدد الرواة في الخبر الآخر فيرجح الخبر ذو عدد الرواة الأكثر لأن احتمال الغلط أو الكذب فيه يكون أقل.

وهذا مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة وبعض الحنفية.

واستدلوا لذلك بأن العدد الكثير أبعد عن الخطأ والسهو من العدد القليل ويكون بذلك أقوى في النفس وآكد مما لو كان العدد قليلاً أو كان راويه واحدًا.

وخالف الجمهور بعض الحنفية وبعض المعتزلة فقالوا: إنه لا يرجح بكثرة الرواة قالوا ذلك لأنه خبر يتعلق بحكم فلا يترجح بالكثرة قياساً على الشهادة في القضاء، فإنه في القضاء شهادة الأربعة والخمسة والعشرة مثل شهادة الرجلين فلا يحكم لأحد خصمين لكثرة الشهود معه، لهذا قاسوا الرواية على الشهادة بأن كثرة الرواة لا تعتبر في الترجيح بين الأخبار.

والمذهب الأول هو الصحيح؛ وأدلة صحته كثيرة:

من أهمها: ترجيح الصحابة بل والنبي ﷺ كثرة العدد كحديث ذي اليدين في الصحيحين عندما صلى النبي ﷺ بالناس ركعتين وهاب الصحابة رحمهم رضي الله عنهم أن يكلموه حتى تكلم الرجل الذي في يديه طول وسأل النبي ﷺ يا رسول الله: أنسيت أم قصرت الصلاة؟ قال: لم أنسَ ولم تقصر ثم سأل النبي ﷺ من حوله من الصحابة: أكما يقول ذو اليدين؟ فلما أقروه؛ تقدم ﷺ وصلى ما ترك ثم سلم ثم كبر وسجد أي سجد سجدتي السهو.

ووجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ لما توقف في خبر ذي اليدين حتى يعتضد بقول غيره من الصحابة توقف في ذلك فلما زاد عدد من وافقوه أفاد عنده الخبر القوة فترجح بالكثرة.

ثم إن العلماء لم يجوزوا قياس الرواية على الشهادة لوجود فوارق بينهما:

منها: أن الشهادة في الشرع مقدرة بعدد معين وهذا العدد إذا وجد صح تعليق الحكم عليه بخلاف الرواية والخبر فإنه لم يرد نصٌ على العدد فيه، والشهادة كذلك لا ينظر فيها إلى ضبط الشاهد وعلمه وورعه بل يكتفى بوجود العدالة أما الخبر فلا بد من الضبط والعدالة وغيرها من الفروق التي ذكرها أهل العلم.

والنوع الثاني من أنواع المرجحات التي يرجح بها الخبر من جهة السند: هو **كون الراوي أضبط وأحفظ** قال المؤلف: (**وبكون راويه أضبط وأحفظ وهو يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة**

تيقظ وقلة الغلط في مروياته فيكون عرف بالإتقان والضبط وقلة الغلط والسهو بشكلٍ أكثر من راو الخبر الآخر المعارض له وعليه إن وجد فيه هذه الصفات كانت روايته أرجح لأنها أغلب على الظن من الرواية المعارضة)

هذا هو المعنى.

والنوع الثالث من أنواع المرجحات التي يرجح بها الخبر من جهة السند هو **كون الراوي أورع وأتقى** كما قال المؤلف: (**وبكونه أورع وأتقى وذلك بأن يكون أحد الراويين أكثر ورعاً وتقوى وزهدًا من راوي خبر الآخر فمن وجدت فيه هذه الصفات كانت روايته أرجح**)

لأن أغلب الظن أن ورعه وتقواه يمنعانه من الكذب أو من نقل خبرٍ يشك فيه.

والنوع الرابع من أنواع المرجحات التي يرجح فيها الخبر من جهة السند هو **كون أحد الرواة هو صاحب القصة أو مباشرها دون الآخر** بمعنى أن يكون هذا الراوي ليس مجرد راوٍ للخبر فقط بل يكون هو صاحب القصة بهذا الخبر أو يكون طرفاً فيها ومثل هذا يرجح أو ترجح روايته لأنه يكون عنده زيادة علم ليست عند من لم يكن له إلا مجرد الرواية والغالب على من عنده زيادة علم إصابته للحق وعليه ترجح روايته.

مثال ذلك في قصة زواج النبي ﷺ أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها ففي رواية ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ تزوجها وهو محرم الحديث، أما في رواية ميمونة بنت الحارث رضي الله عنها وهي صاحبة القصة أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو حلال فترجح رواية ميمونة رضي الله عنها لأنها صاحبة القصة.

وقد ذكر العلماء أنواعاً أخرى من أنواع المرجحات التي يرجح فيها الخبر من جهة السند على خلافٍ بينهم فيها:

- منها: ترجيح رواية الراوي الذي يعتمد على حفظه على رواية من يعتمد على كتابه.

- ومنها: تقديم رواية الذي يعمل بروايته، الذي يروي الرواية ويعمل بها، فيقدمون روايته على من لا يعمل بروايته.
- ومنها: ترجيح رواية من لا يرسل إلا عن عدل وثقة.
- ومن هذه المرجحات أيضًا: ترجيح رواية من شافه في روايته أو كان أقرب حين سمعها.
- ومن الترجيح أيضًا: ترجيح رواية المتقدم إسلامه والبعض رجحوا رواية من تأخر إسلامه فالمسألة فيها خلاف.
- ومن ذلك أيضًا: ترجيح رواية من تقدمت هجرته.
- ومن ذلك ترجيح رواية من كان مشهور النسب، قالوا: لأن مشهور النسب يتحرج من الكذب؛ فيرجحون روايته.
- ويرجحون رواية من سمع وقت بلوغه على من سمع قبل البلوغ.
- وبعضهم يرجح رواية أهل الحرمين على غيرهم.
- وبعضهم يرجح الحرية والذكورية وهذا فيه خلاف كبير أيضًا.
- وكذلك من يرجح المسند على المرسل إلا مرسل الصحابة،
- ومن يرجح المتصل على الموقوف وغير ذلك من المرجحات والمرجحات كثيرة كما سيمر معنا.

ثم قال المؤلف: (**والمتن فيرجح بكونه ناقلاً عن حكم الأصل والمثبت أولى من النافي والحاظر على المبيح عند القاضي لا المسقط للحد على الموجب له ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق**)

هذا هو الوجه الثاني من أوجه ترجيح الخبر المتن.

في الاصطلاح **المتن: هو ما انتهى إليه الاسناد من الكلام عند المحدثين.**

وذكر المؤلف رحمه الله صوراً من صور المرجحات التي يرجح فيها الخبر من جهة المتن.

قال رحمه الله: (**فيرجح بكونه ناقلاً عن حكم الأصل**)

الدليل إما أن يكون مقرراً للأصل، أو لحكم الأصل أو للحكم الأصلي أو للبراءة الأصلية أو للنفي الأصلي، مر معنى كل هذا فإما أن يأتي مقرراً للأصل، وإما أن يكون ناقلاً عن الحكم الأصلي كالأمر بالصلوات الخمس إذ بعد أن لم تكن الصلوات الخمس واجبة صارت واجبة بهذا الأمر فنقلت عن الحكم الأصلي.

والجمهور على أنه إذا تعارض دليلان أحدهما مقررٌ لحكم الأصل موافقٌ له والآخر ناقلٌ عنه فإنهم يقدمون الناقل على المقرر، لأن الناقل عن الأصل يفيد حكماً شرعياً ليس موجوداً في الآخر الذي هو المقرر للأصل وهذا الذي يفيد حكماً شرعياً فيه زيادة علم ليست في الآخر أي ليست في المقرر مثل ترجيح الأحاديث التي فيها تحريم أكل الحمر الأهلية على الأحاديث التي تفيد إباحتها لأن التحريم ناقلٌ عن الحكم الأصلي فيقدم.

مثالٌ آخر: حديث: (من مس ذكره فليتوضأ) قدمه على حديث: (هل هو إلا بضعةٌ منك) لأن فيه حكماً شرعياً ناقلاً عن الأصل لهذا رجح أنه عليه أن يتوضأ.

وقال المؤلف: (**والمثبت أولى من النافي**)

أي أن يكون أحد الخبرين فيه إثبات والآخر فيه نفي فقدموا المثبت على النافي لأن المثبت عنده زيادة علم خفيت على صاحب النفي فكأن النافي وافق البراءة الأصلية والمثبت كان فيه نقل عن البراءة الأصلية.

مثال ذلك: ما روي عن بلال رضي الله عنه أن النبي ﷺ دخل الكعبة وصلى بها، قدموا روايته رضي الله عنه على رواية أسامة بن زيد الذي نفى أن يكون النبي ﷺ صلى في الكعبة بعد أن دخلها لأن بلال رضي الله عنه عنده زيادة علم حيث رآه وهو يصلي فأحاط علما بما لم يحط به أسامة رضي الله عنهما.

وقال المؤلف: (**والحاظر على المبيح عند القاضي**)

الدليل الحاظر هو الدليل الذي فيه نهيٌ أو تحريم فيقدمون الدليل الحاظر على المبيح لأنه الأحوط للدين ففي الحظر احتياطٌ من الوقوع في النهي الذي قد يستحق العقاب فاعله ولهذا قالوا تركه أولى فترك المباح أهون من فعل المحظور، وذكر ذلك القاضي أبو يعلى وهو مذهب الجمهور.

وهناك مذهبٌ ثانٍ وهو تقديم المبيح على الحاظر.

ومذهبٌ ثالث بأنه لا يرجح أحدهما على الآخر فيتعارضان ويتساقطان ويصيران كأنهما لم يردا ويبحث في المسألة عن دليلٍ جديد.

قال المؤلف رحمه الله: (**لا المسقط في الحد على الموجب له**)

الحد الشرعي والحدود الشرعية معروفة والمؤلف على أن الدليل الذي فيه إسقاطٌ لوجوب الحد لا يقدم على الدليل الذي فيه إيجابٌ للحد.

وفي مسألة الترجيح بين المسقط للحد والموجب له مذهبان:

- الأول: لا يرجح الدليل المسقط في الحد على الموجب له.
- والثاني: يرجح المسقط للحد على الموجب له.

والقول الأول هو قول المؤلف وعليه كثيرٌ من العلماء وهو أنه لا يرجح المسقط للحد على الموجب له، وهذا القول لا يعني بالضرورة تقدم الموجب للحد على المسقط له أو أنه أقوى منه وإنما قد يفيد تساويهما وعليه يتساقطان وينظر الى دليلٍ جديد.

وأما القول الثاني فقد قال به جماعةٌ من أهل العلم ومنهم أبو الخطاب الكلوذاني وصححه المرداوي في التحبير وحجتهم أن الحدود تدرأ بالشبهات وقالوا إن الخطأ في نفي العقوبة أولى من الخطأ في تحقيقها.

واستدلوا لذلك بأدلة فيها نظر فالله تعالى أعلم.

ثم قال رحمه الله: (**ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق**)

لا يقدم الدليل الموجب للحرية على المقتضي للرق، أو لا يرجح عليه، قالوا لأن الموجب للحرية مقررٌ للأصل، فالأصل في الأنسان الحرية والدليل المقتضي للرق ناقلٌ عن الأصل، ومر معنا تقديم الناقل عن المقرر للأصل لأن الناقل فيه زيادة حكمٍ وزيادة علم لهذا قال المؤلف: (**لا يجوز تقدم أو ترجيح الموجب للحرية على المقتضي للرق**)

والأمر فيه خلاف بين العلماء على مذهبين الأول كما ذهب إليه المؤلف، والثاني على تقديم الدليل الموجب للحرية على الخبر المقتضي للرق، والله تعالى أعلم.

ويذكر العلماء أيضًا مرجحاتٌ أخرى عديدة مما يرجح الخبر من جهة المتن:

فمنها: ترجيح الأمر على المبيح وقيل العكس، ترجيح الأمر الذي فيه الإيجاب على المبيح من باب الاحتياط في الخروج من عهدة الطلب قالوا نرجح الأمر على المبيح وقيل العكس من باب أن الدين يسر.

ومنه كذلك ترجيح الخبر القولي على الخبر الفعلي وترجيح الخبر الفعلي على الخبر التقريري.

ومنه كذلك ترجيح الخبر الفصيح على غير الفصيح لأن النبي ﷺ يتكلم باللغة العربية الفصيحة فإن ورد خبرٌ فيه لغة غير فصيحة استبعدنا أن يكون خرج من النبي ﷺ.

ومن المرجحات كذلك ترجيح الخبر المشتمل على زيادة، قالوا لأنه يشتمل على زيادة علم.

ومنه كذلك ترجيح الخبر الذي بلغة قريش على ما كان بغير لغتها لاحتمال أن يكون الخبر روي بالمعنى.

ومن الترجيحات كذلك ترجيح الخبر الذي يتضمن قصةً مشهورةً على الذي يتضمن قصةً خفية، وترجيح الخبر الذي ذكر فيه السبب على ما ليس كذلك لأن السبب يعين على فهم المراد من النص.

وترجيح الخبر المدني عن الخبر المكي أي ترجيح خبر ما بعد الهجرة على ما قبلها.

ومنه ترجيح الخبر الذي يجمع بين الحكم وعلته على الذي ليس كذلك كحديث: (من بدل دينه فاقتلوه) العلة الردة من الحديث تعرف وعندنا حديث فيه نهي عن قتل النساء والصبيان نهي النبي ﷺ عن قتل النساء والصبيان، الحديث الأول: (من بدل دينه فاقتلوه) يشمل الرجال والنساء والحديث الثاني فيه نهيٌ عن قتل النساء لكن ليس فيه ذكر علة فالحديث الأول يقدمونه: (من بدل دينه فاقتلوه) في ذكره للعلة لهذا يقال تقتل المرأة المرتدة فرجحوا هذا الدّليل على الذي فيه نهي عن قتل النّساء لوجود العلة ترجيح الخبر الذي فيه تأكيد كحديث: (أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل) وفي رواية قالها ثلاثًا هذا فيه توكيد بطلان النكاح رجحوه على حديث: (الأيم أحق بنفسها) قالوا إن فيه توكيد أو اشتمل توكيدًا.

ومن المرجحات كذلك ترجيح الخبر الذي فيه تهديدٌ وتخويف، ومنه ترجيح الخبر العام الذي لم يدخله تخصيص على الخبر العام الذي دخله التخصيص.

ومنه ترجيح الخبر الدال على الحكم بدلالة الاقتضاء على الدال عليه بدلالة الإيماء وتقديم الخبر الذي يدل على الحكم بدلالة الإيماء على الخبر يدل عليه بدلالة الإشارة.

ومنه كذلك تقديم الخبر الدال بدلالة الاقتضاء أو الإيماء أو الإشارة على المفهوم سواءً كان مفهوم الموافقة أو المخالفة لأن تقديم هذه الدلالات هو من باب تقديم المنطوق على المفهوم وغيرها كما قلنا من المرجحات كثيرة.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وأمرٌ من خارجٍ مثل أن يعضده كتابٌ أو سنةٌ أو إجماع أو قياس**)

قوله: (**وأمرٌ من خارج**)

أي هذا هو الوجه الثالث من وجوه ترجيح الخبر وهو لخارجٍ: أي لأمرٍ خارجٍ عن السند والمتن فليس الترجيح من قبل السند أو المتن وإنما لأمر خارج عنهما وذكر المؤلف عدة أمور أو أنواع قال: (**مثل أن يعضده كتابٌ أو سنةٌ أو إجماع أو قياس**) بمعنى أن مما يرجح به الخبر لأمرٍ خارجٍ عن السند

والمتن، وهو أن يكون أحد الخبرين موافقاً لدليلٍ آخر من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع أو قياس فيقدم هذا الخبر على غيره لأنه صار بمثابة تقديم دليلين على دليلٍ وأحد فيغلب على الظن صحة الدليل الذي وافقه دليلٌ آخر على غيره.

ومن أمثلة ذلك: حديث التغليس في صلاة الصبح، والغلس ظلمة آخر الليل إذا اختلطت بضوء الصباح وأنه ﷺ كان يصلي الصبح بغلس ويقابل هذا الحديث حديث رافع ابن خديج أن النبي ﷺ قال: (أسفروا بالفجر) ويقال: أسفر الصبح إذا انكشف وأضاء، فيقدم التغليس على الإسفار لموافقة ظاهر الآية في كتاب الله.

قال تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَجَنَّةٍ)[1] الآية والتغليس فيه مسارعة في فعل العبادة المأمور فيها.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**أو يعمل به أو يعمل به الخلفاء الأربعة أو صحابيٌ غيرهم**) أي أن الخبر يرجح بأن يكون موافقاً لعمل الخلفاء الأربعة لورود النص بالأمر باتباعهم واتباع سنتهم رضي الله عنهم أجمعين حيث قال النبي ﷺ: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ) ولأن الظاهر من تركهم العمل بالدليل الآخر هو لحجةٍ عندهم قد تكون خفيت علينا.

وقيل يرجح بقول أبي بكرٍ وعمر لحديث: (اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر).

وقيل بأحدهما أي يرجح الخبر بأحدهما أو أحد الصحابة على غيرهم فيرجح ما وافق قول الصحابي لغلبة الظن على قوة وصحة قولهم.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**أو يختلف على الراوي فيقفه قوم ويرفعه آخرون**)

أي عندنا خبران أحدهما متفق على رفعه للنبي ﷺ والآخر اختلف أو اختلف العلماء فيه: فمنهم من رفعه للنبي ﷺ ومنهم من وقفه على الصحابي فالمقدم عندها هو الحديث المتفق على رفعه؛ لأنه حجة اتفاقًا، ولعل الأولى بهذا النوع أن يكون هو مما هو من جهة السند لا لأمرٍ خارجٍ عنه.

١- آل عمران/١٣٣

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**أو ينقل راوٍ خلافه فتتعارض روايتاه**)

أي عندنا خبران أحدهما لم ينقل ما يعارضه والآخر ورد رواية عن راوٍ آخر تعارضه عندها نرجح الخبر الذي لم تتعارض روايته مع غيرها أي نرجح الخبر الذي ليس له معارض.

ثم قال رحمه الله تعالى: (**أو يكون مرفوعًا والآخر مرسلاً**)

بمعنى أن يكون أحد الخبرين مرفوعا إلى النبي ﷺ فالسند فيه متصل والخبر الآخر يكون مرسلاً فعندها نرجح الخبر المرفوع إلى النبي ﷺ على المرسل للانقطاعٍ أو الانقطاع سنده.

والمرسل هو الحديث الذي سقط من آخر إسناده مَن بعد التابعي فهو الحديث الذي يقول فيه التابعي: قال رسول الله ﷺ فيرفعه إلى النبي ﷺ ولا يعلم مَن وبينه وبين النبي ﷺ، ولهذا نُرجح المسند على المرسل للعلم بسلسلة الرواة إذا صح الإسناد، وهذا النوع يعود إلى الوجه الأول من أوجه الترجيح ترجيح الخبر وهو الترجيح بالسند.

ولعلنا نكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس السابع والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس السادس والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات إعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس السابع والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس السادس والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

كنا قد انتهينا في الدرس الماضي عن الكلام عن **الترجيح في الأخبار** وقلنا أنه يرجح من عدة أوجه: من جهة السند ومن جهة المتن ومن أمر خارجٍ عنهما أي عن السند والمتن، واليوم نكمل في **الترجيح في المعاني**.

قال المؤلف رحمه الله: (**وأما في المعاني فترجح العلة**)

هذا كما قلنا يقابل الأخبار المعاني فالترجيح إما أن يكون كما قلنا في الأخبار، وإما أن يكون في المعاني.

والترجيح في المعاني مبحث يتعلق بالترجيح بين علل المعاني -العلل-، وبالتالي هو ترجيحٌ في الأقيسة كتقوية إحدى العلتين عن الأخرى، تقوية أحد القياسين على الآخر مثلاً بأن تقترن إحدى العلتين

بقرينة توجب ترجيح إحداهما على الأخرى هذا يؤدي بنا إلى الترجيح بين القياسين المتعلقين بهاتين العلتين.

قال المؤلف رحمه الله: (فترجح العلة بموافقتها لدليلٍ آخر من كتابٍ أو سنة أو قول صحابيٍ أو خبر مرسل)

يعني إذا تعارضت علتان إحداهما وافقها دليلٌ من كتابٍ أو سنة أو قول صحابيٍ أو غير ذلك أو غيرها من الأدلة، فإن هذه العلة ترجح على العلة الأخرى مثل اختلاف العلماء في علة تحريم الربا في البر، والبر هو من الأصناف الستة التي حرم الله تعالى فيها الربا في الحديث المعروف حديث عبادة ابن الصامت روى عن النبي ﷺ أنه قال: (الذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواءً بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوه كيف شئتم إذا كان يداً بيد) فالربا هو أحد هذه الأصناف، ولكن اختلف في علة هذا التحريم: المالكية قالوا أنَّ علة ذلك الاقتيات والادخار؛ **والاقتيات من القوت وهو ما يقوم به بدن الإنسان من الطعام ليس كل الطعام إنما ما يقوم به بدن الإنسان به.**

والشافعي قال أن العلة هي الطعم، المالكية يقولون هو الاقتيات والادخار، والشافعي يقول العلة هي الطعم فرجحوا علة الشافعي لموافقتها حديث معمر بن عبد الله الذي في صحيح مسلم قال: فإني كنت أسمع رسول الله ﷺ يقول: (الطعام بالطعام مثلاً بمثل) وكذلك الأمر إذا وافقت العلة دليلاً من كتاب أو قول صحابي أو ما إلى ذلك.

ثم قال رحمه الله: (وبكونها ناقلةً عن حكم الأصل)

أي الذي قلناه في الترجيح في الأخبار نقوله هنا؛ إذا تعارضت علتان إحداهما علة ناقلة عن الأصل والأخرى موافقة له؛ فإننا نقدم العلة الناقلة عن حكم الأصل، مثاله في حديث: (من مس ذكره فليتوضأ) فعلة الوضوء هنا هي مس الذكر توصلنا لذلك بمسلك من مسالك إثبات العلة التي مرت معنا منها وهي الإيماء والتنبيه، فالوصف هنا ذكر، ولولا أن وصفه ذو فائدة لقلنا أن في الكلام

خطأ، وهذه العلة ناقلة عن حكم الأصل، ومر معنا حديث: (هل هو إلا بضعةٌ منك؟) فيه أن الإنسان إذا مس ذكره لم ينتقض وضوءه وهذا موافق للأصل والبراءة الأصلية، بينما العلة التي جاءت في الحديث: (من مس ذكره فليتوضأ) ناقلة عن الأصل لهذا ترجح العلة الناقلة عن الأصل، وعليه يرجح القياس المبني على هذه العلة بمعنى أنه إذا تعارض قياسان أحدهما ينقل عن البراءة الأصلية والآخر يوافق البراءة الأصلية فيقدم القياس الذي ينقل عن البراءة الأصلية.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ورجح قوم بخفة حكمها وآخرون بثقلها وهما ضعيفان**)

أي إذا تعارضت علتان إحداهما أخف حكماً من الأخرى فاختلف العلماء فيهما أيهما يرجح؟ فرجح قومٌ العلة الأخف حكما وبالتالي رجحوا القياس المعلل بها على القياس المعلل بالعلة الأثقل حكما، حجتهم في ذلك أن الشريعة جاءت بالتيسير والتخفيف.

ورجح آخرون العلة الأثقل حكماً على الأخف قالوا لأن الحق ثقيل ولأن التكليف فيه مشقة من أجل الأجر، والمؤلف قال: (**وهما ضعيفان**) أي أن الترجيح بالأخف والأثقل لا يعتبر، إنما ينظر لغيرهما من المرجحات وذلك لأن الشريعة جاءت بالأخف تارة وبالأثقل تارة بحسب مقاصد الشريعة في كل من الحالين وهو الصواب والله أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**فإن كانت إحدى العلتين حكما والأخرى وصفاً حسيًا فرجح القاضي الثانية و أبو الخطاب الأولى**)

بمعنى أن عندنا قياسان أحداهما علته حكمٌ شرعي والقياس الآخر علته وصفٌ حسي، الحكم الشرعي مثل الصحة في عقد البيع مر معنا أو الحل أو الحرمة هذا حكم شرعي قد يكون علةً لقياس، ومر معنا أن العلة يجوز أن تكون حكماً شرعياً وقد تكون وصفاً حسيًا كالإسكار هو وصفٌ حسي والعلماء اختلفوا أيهما يرجح على قولين: القاضي أبو يعلى رجح القياس الذي تكون علته وصفاً حسياً على الذي تكون علته حكما وهذا القول أيضاً هو قول الشافعية قالوا بأنها أولى بالترجيح لأن العلة الحسية كالعقلية تفيد القطع إذا وجدت في الحكم وأنها توجد في الأصل وتكون دالةً بنفسها لا تفتقر لغيرها كما هو حال الحكم الشرعي، الحكم يحتاج لغيره حتى يثبت

أو في إثبات العلة يحتاج إلى الشرع -إلى الدليل الشرعي- حتى يثبتها، أما العلة الحسية قالوا هي مثل العقلية تتحقق من غير حاجةٍ لغيرها، لهذا قدم القاضي أو رجح العلة التي تكون وصفاً حسيًا.

أما أبو الخطاب الكلوذاني فرجح القياس الذي علته حكمٌ شرعي ووافقه عدد كثير عدد كبير من العلماء فقالوا ذلك بحجة أن الصفة الحسية وجدت ولم يكن حكم وذلك قبل الشرع، وأما الذي أفاد الحكم هو الصفة أو العلة الحكمية لذلك كانت أولى عندهم.

ثم قال المؤلف: (**وبكثرة أصولها**)

الأصول مفردها لأصل وهو أحد أركان القياس الذي مر معنا هو المقصود هنا فكلما تعددت الأصول التي يتحقق فيها العلة كلما قويت هذه العلة ورجحت على غيرها وبالتالي يرجح القياس الذي علته تتحقق في أصول عدة لأن الأصول شواهد للصحة والقوة فكلما تعددت كانت العلة أقوى كقياس الوضوء على سائر العبادات في إيجاب النية بجامع كونها قربة أو عبادة وهذا الجامع يتحقق في الصلاة وفي الصوم وفي الزكاة وفي الحج وفي غيرها من العبادات وهي كثيرة وهذا القياس -قياس الوضوء على سائر العبادات- يرجح على من يقيس الوضوء على الطهارة من الخبث بجامع التنظيف وإزالة الخبث فقالوا بعدم اشتراط النية، أي أن الذي قاس الوضوء على الطهارة من الخبث قال بعدم اشتراط النية في الوضوء لأنه لا يشترط النية في الطهارة من الخبث، بينما الذي قاس الوضوء على سائر العبادات قال: تشترط النية، فمن نرجح؟ قالوا نرجح قياس الوضوء على سائر العبادات فهذا تشترط النية، وسبب الترجيح أن علة كونها قربة أو عبادة تتحقق في عددٍ كبيرٍ من أفراد العبادات لهذا كثرت الأصول التي تشهد للعلة فصارت هذه العلة أقوى فرجحوها على غيرها.

ثم قال رحمه الله: (**وباطرادها و انعكاسها**)

مر معنا الدوران والطرد والعكس، الدوران هو الذي هو طردٌ وعكس يدور فيه يدور الحكم مع العلة وجوداً وعدمًا هذا معنى الدوران.

ومر معنا الطرد الذي هو وجود الحكم كلما وجدت العلة، أما العكس فقلنا هو انتفاء الحكم كلما انتفت العلة.

الأصوليون يقدمون العلة المضطردة المنعكسة على العلة المضطردة ويقدمون العلة المضطردة على المنعكسة هذا من يرى التعليل بالمنعكسة.

ومر معنا أن الانعكاس لا يشترط في الجامع وبناءً على ذلك إذا تعارض قياسان علة أحداهما مطردة منعكسة وعلةٌ الآخر مضطردة فيرجح القياس الأول الذي علته مضطردة منعكسة.

ثم قال رحمه الله: (والمتعدية على القاصرة لكثرة فائدتها ومنع منه قوم)

مثال هذا: تعليل البعض للربا في الذهب والفضة بالوزن، فالوزن علة متعدية فقدموا علة الوزن على علة الثمنية؛ لأن علة الثمنية قاصرة على النقود فقط أو على النقدين وهما الذهب والفضة؛ والسبب في ذلك كثرة فائدتها قال المؤلف: (كثرة فائدتها) فقدموا الوزن لأن الوزن علة متعدية ما سبب التقديم؟ قالوا كثرة فائدتها بمعنى أن الحكم يتعدى لغيرهما فتكثر بذلك الفروع التي تتحقق فيها العلة خلافاً للعلة القاصرة لهذا قالوا هذا معنى قولهم عدة فائدتها.

وقوله: (ومنع منه قومٌ)

أي أن هناك من قال بأن العلة القاصرة تقدم على العلة المتعدية لأنها مطابقة للنص وبها يؤمن من الخطأ في الحكم في غير الأصل الذي ورد فيه النص، فما طابق النص أولى بالترجيح.

والكلام هنا في أيهما أقوى العلة المتعدية ام القاصرة؟ وليس في القياس لأن العلة القاصرة وإن قلنا بالتعليل بها لا يصح القياس بها كما سبق معنا.

والراجح والله أعلم هو تقديم العلة المتعدية على القاصرة فالعلة القاصرة لا تعتبر في باب القياس.

وقال المؤلف رحمه الله: (**والإثبات عن النفي**)

لأن التعليل بالوصف المثبت متفقٌ عليه ومر معنى هذا، أما التعليل بالوصف المنفي ففيه خلاف وهو في حال كان التعليل الإثبات بالنفي كما مر معنا وكذلك لكون الموجود أولى من المعدوم بالجملة فقدموا الإثبات لأنه موجود على النفي لأنه معدوم.

وقال المؤلف: (**والمتفق على أصله على المختلف فيه**)

بمعنى أننا نرجح العلة المستنبطة من أصل اتفق عليه على العلة المستنبطة أصل مختلف فيه لأن الأصل أقوى بالاتفاق عليه، وقوة الأصل تؤكد قوة العلة وعليه يرجح القياس المتفق على الأصل فيه على القياس المختلف في الأصل فيه وليس الكلام هنا عن حكم الأصل بشكلٍ مباشر وإنما عن الأصل نفسه والله أعلم.

ويحتمل أن يكون الكلام عن حكم الأصل فإن كان كذلك فالقياس الذي يكون حكم الأصل فيه متفقٌ عليه -أي متفق على حكم الأصل فيه- يرجح على القياس الذي يكون حكم الأصل فيه مختلفٌ فيه، مثل تحريم الربا في البر متفق عليه، وتحريم الربا بالذرة مختلف فيه فالقياس على البر يرجح على القياس على الذرة لأنه متفقٌ عليه.

وقال المؤلف: (**وبقوة الأصل فيما لا يحتمل النسخ على محتمله**)

الذي يحتمل النسخ مر معنا أنه النص الكتاب والسنة فهو الذي يجري فيه النسخ والذي لا يحتمل النسخ أو الذي لا يجري فيه النسخ هو الإجماع، لهذا قدم قومٌ العلة التي مستند حكمها الإجماع على العلة التي مستند حكمها الكتاب والسنة لأن الإجماع لا يحتمل النسخ.

وخالفهم آخرون فقدموا العلة التي مستند حكمها النص وقالوا لأن الإجماع فرع النص وما من إجماع إلا وله مستند من كتابٍ أو سنة علمه من علمه وجهله من جهله فالأمر مختلفٌ فيه.

وقال المؤلف: (**وبكونه رده الشارع إليه**)

أي عندنا أصل قاس الشارع عليه كالدَّين قاس الشارع الحج عليه، الشارع قاس الحج على الدين كحديث الذي سأل النبي صلى عليه وسلم هل يحج عن أمه؟ فقال ﷺ: (لو كان على أمك دين أكنت قاضيه؟ قال: نعم قال: (فاقض الله فهو أحق بالقضاء)) والحديث جاء بألفاظ متقاربة.

الشارع هنا قاس الحج على الدَّين هنا الشاهد قاس الحج على الدين في قضاء الدين بجامع أنه حقٌ لا يسقط بالموت فنرجح عندها قياس الحج على الدين بوجوب القضاء نرجحه على قياس الحج على الصلاة بعدم وجوب ذلك بعد الموت فنقيس الحج على الدين ولا نقيسه على الصلاة لثبوت ذلك عن النبي ﷺ.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**والمؤثر على الملائم والملائم على الغريب**)

مر معنا المؤثر والملائم والغريب وقلنا أن أقواها هو المؤثر ثم الملائم ثم الغريب ولهذا صح ترجيح الوصف المؤثر على الوصف الملائم والوصف الملائم على الوصف الغريب بل الغريب عند البعض لا يصح التعليل به كما مر معنا والخلاف فيه كبير.

ثم قال المؤلف: (**والمناسبة على الشبهية**)

تقدم الكلام عن الوصف المناسب والوصف الشبهي ومعنى كلام المؤلف هنا أننا نقدم القياس الذي علته مناسبة على القياس الذي علته شبهية فتقديمنا للقياس الذي علته مناسبة، للاتفاق عليها كما مر معنا، مر معنا بأن الوصف إما يكون مناسباً أو طردياً أو شبهياً وقلنا أن المناسب متفق عليها على عليته فنقدم الذي علته مناسبة للاتفاق على التعليل بها ولظهور المصلحة فيها بخلاف الوصف الشبهي الذي مر معنا أن المناسبة لا تظهر فيه وبهذا يكون المؤلف قد انتهى من الكلام عن الترتيب والترجيح، وسيبدأ الآن بالكلام عن الباب الأخير في الاجتهاد والتقليد.

قال المؤلف رحمه الله: (**الباب الثالث في الاجتهاد والتقليد**)

ومر معنا أن المؤلف رحمه الله قسم كتابه إلى ثلاثة أبواب:

١. بابٌ في الحكم ولوازمه،

٢. بابٌ في الأدلة،
٣. وباب في الاجتهاد والتقليد، وهو هذا الباب وهو آخر باب في هذا الكتاب.

قال المؤلف رحمه الله: (**الاجتهاد لغةً بذل الجُهد في فعلٍ شاق**)

الاجتهاد في اللغة من الجُهد بالضم وهو الوسع والطاقة، وفي اللسان الجَهد والجُهد بالضم والفتح لغتان في الوسع والطاقة وفرق بينهما بعض اللغويين.

وبذل الجهد هو بذل الوسع والطاقة، فالذي يجتهد في الأمر هو الذي يبذل وسعه وطاقته في طلبه ليبلغ نهايته.

وفي الاصطلاح قال رحمه الله: (**وعرفًا: بذل الجهد في تعرف الأحكام**)

أي في عرف الأصوليين بذل الوسع والطاقة في التعرف على الأحكام الشرعية العملية.

وقيده العلماء بالأحكام الشرعية ليخرجوا بذلك الحكم اللغوي أو العقلي أو الحسي.

وقيد بالأحكام الشرعية العملية، فقيد العملية ليخرج بذلك كل المباحث التي تتعلق بالاعتقاد فالعقيدة والغيبيات تستفاد من النصوص لا بالاجتهاد.

وقد يقيده البعض بقيد الفقيه فيقول: بذل وسع الفقيه، ويريد بذلك إخراج غير الفقهاء من العلماء كاللغوي والطبيب وغيرهم ممن لا يعتبر اجتهادهم في الأحكام الشرعية فالاجتهاد المعتبر هو الاجتهاد الصادر من أهل الاجتهاد.

وقوله بعدها: (**وتمامه بذل الوسع في الطلب إلى غايته**)

أي أن الاجتهاد التام هو الذي يبذل فيه المجتهد أقصى ما عنده في البحث والنظر لاستخراج الأحكام الشرعية لهذا يقسم العلماء الاجتهاد بهذا الاعتبار إلى اجتهادٍ تام واجتهادٍ ناقص.

الاجتهاد التام مر في تعريف المؤلف هو الذي يبذل فيه المجتهد أقصى ما عنده في البحث والنظر لاستخراج الأحكام الشرعية.

أما الاجتهاد الناقص وهو الذي يكون مع التقصير في البحث والنظر وهذا لا يعتبره العديد من العلماء اجتهاداً شرعيًا.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وشرط المجتهد**)

المجتهد هو الفقيه ذو القدرة على استخراج الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

والمؤلف هنا شرع بذكر الشروط الواجب توفرها في المجتهد حتى يصح منه الاجتهاد وقد ذكر المؤلف شروطاً المجتهد على وجه الإجمال وهو بعدها سوف يفصل في بعضها.

أما الشرط الأول: فقال المؤلف رحمه الله: (**وشرط المجتهد الإحاطة بمدارك الأحكام وهي الأصول الأربعة والقياس**)

ومدارك الأحكام أي ما تدرك به الأحكام الشرعية وما يتوصل به إلى الأحكام الشرعية وهي الأدلة الشرعية هي الأصول، والأصول الأربعة التي ذكرها المؤلف هي التي ذكرها أيضاً في كتابه هنا هي الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب وأضاف إليها القياس بالتبع وتكلمنا مراراً عن منهج المؤلف واعتباره للأصول الأربعة وتوابعها ويدخل تحت هذا الشرط الأدلة الأخرى المختلف فيها كقول الصحابي، وشرع من قبلنا، والاستحسان، وغيرها، فلا بد على المجتهد أن يحيط بها.

والشرط الثاني: قال المؤلف: (**وترتيبها**)

أي يشترط في المؤلف أن يعرف ترتيب الأدلة ومعرفة الراجح منها عند ظهور التعارض وتقديم ما حقه التقديم وتأخير ما حقه التأخير كتقديم الكتاب والسنة مثلاً على القياس.

الشرط الثالث: قال المؤلف: (**وما يعتبر للحكم في الجملة**)

أي يشترط للمجتهد أن يحيط بالمباحث المتعلقة بالحكم في الجملة كالناسخ والمنسوخ والصحيح والضعيف من الأحاديث والمجمع عليه من الأحكام وغيرها من المباحث التي سيذكرها المؤلف لاحقًا.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**إلا العدالة فإن له الأخذ باجتهاد نفسه بل هي شرط لقبول فتواه**)

العدالة هي ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة.

والمراد بالتقوى: ائتمان اجتناب الأعمال السيئة من شركٍ أو فسقٍ أو بدعة.

والمراد بالمروءة قيل هي التوقّي من الأدناس، وقيل ألا يعمل في السر ما يستحيا منه في العلانية.

والعدالة كما قال المؤلف لا تشترط في المجتهد فله أن يجتهد وإن كان فاسقًا وإنما يؤخذ بالعدالة في الفتوى فهي من شروط قبول فتوى المجتهد لأن في ذلك إخبار أن هذه الفتوى هي حكم الله فلا تقبل إلا من عدل.

وقال المؤلف رحمه الله: (**فيعرف من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام**)

شرع المؤلف هنا في الشروط الواجب توفرها في المجتهد وهذه التفصيليات تتعلق بالشروط الإجمالية التي ذكرناها قبل قليل، ومنها معرفة الكتاب والسنة ومعرفة ما ورد فيهما من النصوص المتعلقة بالأحكام الشرعية.

وقال رحمه الله: (**فمن القرآن قدر خمس مئة آية لا حفظها لفظا بل معانيها ليطلبها عند حاجته**)

أي يشترط في المجتهد معرفة آيات الأحكام الواردة في كتاب الله، وقدرها بعض أهل العلم كالغزالي بخمسمائة آية، وهذا أحد المذاهب في آيات الاحكام، ولم يرد على الصحيح حصرٌ لآيات الأحكام بعددٍ معين، ولعل الصواب أن غالب القرآن لا يخلو من أن يستنبط منه حكمٌ شرعي إما بطريقة دلالة المطابقة أو دلالة التضمن او دلالة الالتزام.

ومن الكتب التي اهتمت بآيات الأحكام وتفسيرها وتبيينها: (**الجامع لأحكام القرآن**) للقرطبي وكتاب: (**أحكام القرآن**) لابن العربي رحمه الله، وهنالك كتبٌ أخرى أيضاً جمعت آيات الأحكام يستطيع المجتهد الرجوع إليها من أجل استنباط الأحكام والاعتماد عليها في الاجتهادات والفتوى.

والمؤلف لم يشترط حفظ آيات الأحكام وإنما يشترط أن يعلم مواقع الآيات ومعانيها اللازمة في الاجتهاد حتى يرجع إليها وقت الحاجة والبعض يشترط على المجتهد حفظها أو حفظ القرآن كاملاً لكون الحافظ في العادة أضبط لمعاني القرآن ومواضع آيات الأحكام.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ومن السنة ما هو مدونٌ في كتب الأئمة**)

أي يشترط للمجتهد أن يعرف من السنة ما يتعلق بالأحكام الشرعية مما هو مدون في كتب السنة المعروفة كالصحيحين صحيحي البخاري ومسلم والسنن الأربعة وغيرها فيعرف معانيها والمراد منها.

ومن المؤلفات التي اهتمت بجمع أحاديث الأحكام: كتاب (**المنتقى**) لابن تيمية الجد، و(**بلوغ المرام**) للحافظ ابن حجر العسقلاني، و(**الإلمام**) لابن دقيق العيد، و(**المحرر**) لابن عبد الهادي.

ثم قال المؤلف: (**والناسخ والمنسوخ منهما**)

أي من شروط المجتهد معرفة الناسخ والمنسوخ من نصوص الكتاب والسنة ولا يشترط في ذلك حفظ جميع مواضع النسخ في الشريعة وإنما يكفيه القدرة على الرجوع إليها عند الحاجة.

ومن مظان معرفة هذا النوع: الكتب التي ألفت في الناسخ منسوخ مثل كتاب (**الناسخ المنسوخ**) للنحاس.

ثم قال المؤلف: (**والصحيح والضعيف من الحديث للترجيح**)

لا بد للمجتهد من الإلمام بعلم مصطلح الحديث لمعرفة مدى صحة الأسانيد والأحاديث حتى يتمكن من معرفة الصحيح منها فيعمل به ويجمع الروايات فيقوي بمجموع الطرق والاعتبار وكذلك من أجل الترجيح بين الأحاديث في حال التعارض الظاهري.

ويعرف الحديث الصحيح من الضعيف بطريقين:

- إما يعرفه المجتهد بنفسه،
- وإما بالاعتماد على غيره،

إما بنفسه بمعرفة هذه الأحاديث بنفسه يلزمه معرفة الرواة وجمع طرق الأحاديث فعندها يحكم المجتهد على الحديث بنفسه وله أن يعتمد أو يرجع إلى كتب الصحاح التي تلقتها الأمة بالقبول مثل صحيحي البخاري ومسلم.

ثم قال المؤلف: (**والمجمع عليه من الأحكام**)

أي لا بد للمجتهد من معرفة مواضع الإجماع والاختلاف بين العلماء في الأحكام الشرعية ولا يلزم من ذلك حفظ جميع مواضع الإجماع وإنما يكفي في كل مسألةٍ يفتي فيها أن يعلم أن فتواه ليست مخالفةً للإجماع وكذلك أن يعلم المسائل التي اختلف فيها الفقهاء ومعرفة أدلته.

وقد صنف العلماء مؤلفات تعين في معرفة مواضع الإجماع كإجماع ابن المنذر ومراتب الإجماع لابن حزم وغيرهما، بينما وجدت مصنفات أخرى تذكر وتبين الاختلافات بين الصحابة والتابعين في الأحكام الشرعية وفي أقوالهم الفقهية، ومن هذه المصنفات: **المغني** لابن قدامة **والمحلى** لابن حزم **والأوسط** لابن المنذر **والمجموع شرح المهذب** للنووي **والحاوي** للماوردي **وبداية المجتهد ونهاية المقتصد** لابن رشد **والمبسوط** للسرخسي وغيرها.

ثم قال المؤلف: (**ونصب الأدلة وشروطها**)

يشترط في المجتهد معرفة أصول الفقه ومباحثها فيعرف الأمر والنهي والعام والخاص، متى يحمل العام على الخاص؟ والمطلق على المقيد ترتيب الأدلة وترجيحها التعليل والقياس وغيرها من المباحث المعروفة في أصول الفقه.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ومن العربية ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه**)

يشترط في المجتهد معرفة القدر اللازم من علوم اللغة العربية كالنحو والصرف والبلاغة وما يتوقف عليه فهم الكلام وخطاب العرب مما يعينه على التفريق بين الكلام الصريح وظاهره ومجمله وما ذكره من مباحث وهذه كلها مرت معنا أثناء مدارستنا لهذا الكتاب وللورقات قبله.

ثم قال رحمه الله: (**فإن علم ذلك في مسألةٍ بعينها كان مجتهداً فيها وإن لم يعرف غيرها**)

هذه مسألة تجزؤ الاجتهاد وهي مسألةٌ مختلفٌ فيها بين العلماء والمؤلف ممن يجوزها بمعنى أن المجتهد يستطيع أن يجتهد في مسألةٍ بعينها دون غيرها بأن يعرف أدلتها وطرق النظر فيها وما قيل عنها وما قيل لها وما قيل فيها يصح ذلك منه وأن يعمل باجتهاده هذا يصح فهو قد يصل لدرجة الاجتهاد في مسألةٍ واحدةٍ مع كونه جاهلاً بمسائل أخرى فهذا القصد بتجزؤ الاجتهاد فأن يلم بمسألةٍ ويجتهد بمسألةٍ معينة ويصير مجتهداً فيها مع كونه جاهلاً بمسائل أخرى.

والقائلون بهذا القول يستدلون بذلك بأدلة كثيرة:

منها أن الصحابة كانوا يتوقفون في مسائل كثيرة وسئل الإمام مالك عن أربعين مسألة فقال في أكثرها: لا أدري، ولم يخرجه ذلك من رتبة الاجتهاد، لهذا جوز العلماء مبدأ أو بعض العلماء مبدأ التجزؤ في الاجتهاد.

قال المؤلف رحمه الله: (**ويجوز التعبد بالاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب والحاضر بإذنه، وقيل للغائب**)

يريد المؤلف هنا الكلام عن اجتهاد الصحابة في زمن نزول الوحي هل يجوز؟

واجتهاد الصحابة إما ان يكون بحضور النبي ﷺ، أو قد يكون في غيابه، وقد يكون بإذنه ﷺ ابتداء، وقد يكون من غير إذنه ابتداء، والعلماء مختلفون في ذلك: في هل يجوز للصحابة الاجتهاد في زمن النبي؟

منهم من يرى عدم الجواز مطلقًا، ومنهم من يرى جواز ذلك.

والذين يرون الجواز اختلفوا فيما بينهم على أقوالٍ أيضًا، أما الذين يرون عدم الجواز فقالوا إنه ليس للصحابة أن يجتهدوا والنبي ﷺ بين ظهرانيهم والوحي ينزل عليه والوحي حقٌ ويقين والاجتهاد ظن فلا يجوز الأخذ بالظن مع وجود النبي ﷺ بينهم وإمكان سؤاله عما يحدث بينهم من النوازل ورد على ذلك بأن هذا ممكنٌ في حق الحاضر يصح في حق الحاضر عند النبي ﷺ أما الغائب عن النبي ﷺ فلا يمكنه الرجوع إليه وسؤاله حال حاجته ثم ردوا عليهم أيضاً بثبوت اجتهاداتٍ لبعض الصحابة في زمن النبي ﷺ.

وأما أصحاب مذهب الجواز فاختلف كما قلنا على أقوال منها:

- القول الأول: **أنه يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب عنه مطلقا**، أما في حضرته ﷺ فلا يجوز إلا بعد إذنه ﷺ وهذا القول هو الذي أشار إليه المؤلف رحمه الله وقاله ابن قدامة أيضاً في الروضة وغيرهما من أهل العلم وهو واضح.
- والقول الثاني: **أنه يجوز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب فقط** فلا يجوز للحاضر وأشار المؤلف إلى هذا القول بصيغة التمريض وقيل عندما قال: وقيل للغائب يقصد للغائب فقط.
- والقول الثالث: **الجواز مطلقا** وهو قول أكثر الشافعية وبعض الحنفية وبعض المالكية أي الجواز للغائب والحاضر مطلقًا.
- والقول الرابع: **الجواز في حق الغائب والحاضر بشرط إذنه ﷺ**.

ثم اختلفوا في كيفية الإذن: وهل يكون إذناً مطلقًا أم إذناً صريحا؟

وهناك أقوال أخرى تتفرع عن هذه الأقوال.

إذاً عندنا أربعة أقوال عندنا أربعة أقوال وهناك أقوال أخرى لا نريد الخوض فيها يكفينا منها هذه الأربعة وهي أشهرها.

والصواب من هذه الأقوال والله أعلم هو الجواز مطلقًا وهو قول الأكثر ومنهم القاضي أبو يعلى وأكثر الشافعية وبعض الحنفية والمالكية وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، وأدلة ذلك كثيرة:

منها تحكيمه ﷺ سعد بن معاذ في بني قريظة.

ومنها اجتهاد عمرو بن العاص عندما صلى بالناس بعد أن تيمم من الجنابة ولم يغتسل لأن الليلة التي أجنب فيها كان شديدة البرودة فأقره النبي ﷺ على هذا.

ولعلنا نكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

الدرس الثامن والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس السابع والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات إعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس الثامن والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس السابع والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

قال المؤلف رحمه الله: (**وأن يكون هو متعبداً به فيما لا وحي فيه، وقيل: لا**)

هل يجوز للنبي ﷺ الاجتهاد؟ هل يجوز له الاجتهاد في بعض الأمور الشرعية؟

- اتفق العلماء على جواز اجتهاد النبي ﷺ في الأمور الدنيوية كأمور الحرب، وقصة تأبير النخل، وقصة مصالحة غطفان مقابل ثلث ثمار المدينة ولم تتم هذه المصالحة بسبب عدم موافقة كبار أهل المدينة.
- واتفق العلماء كذلك على جواز الاجتهاد في حقه ﷺ فيما يتعلق بالأقضيات وحل الخصومات.

ولكن العلماء اختلفوا فيما يتعلق باجتهاده ﷺ في الأحكام الشرعية والأمور الدينية:

فهل يجوز هذا في حقه ﷺ؟

اختلفوا في ذلك على مذاهب منهم من **جوز الاجتهاد في حق النبي ﷺ فيما لا نص فيه**؛ أي ما لا وحي فيه وهو الذي جوّزه المؤلف رحمه الله أو هو ظاهر كلامه وهو قول جمهور الفقهاء والأصوليين والمحدثين.

ومن أدلة هذا المذهب هو وقوع الاجتهاد منه كما سيمر معنا.

والمذهب الثاني: **هو عدم جواز ذلك في حقه** ﷺ، ذهب إلى ذلك جماعة من المعتزلة ونسب لبعض الشافعية وقيل هو ظاهر اختيار ابن حزم وحكي ذلك عن بعض الحنفية وقالوا بأنه ﷺ قادرٌ على معرفة الحكم الشرعي بالوحي وهو يقين فكيف يذهب إلى الاجتهاد وهو ظن ويترك اليقين.

وهناك مذهبٌ ثالث وهو **التوقف في ذلك وعدم القطع بشيء**.

والراجح والله أعلم هو القول الأول وهو الذي عليه الجمهور وهو ثابتٌ أو ثبت بأدلة كثيرة أقواها أقوى هذه الأدلة الوقوع.

المؤلف قال بعدها: (**لكن هل وقع؟ أنكره بعض أصحابنا وأصحاب الشافعي و أكثر المتكلمين والصحيح بلى لقصة أسارى بدرٍ وغيرها**)

أي حتى لو جوزنا الاجتهاد في حقه ﷺ فهل وقع هذا على الحقيقة؟ أنكر وقوعه بعض الحنابلة والشافعية وأكثر المتكلمين بمعنى أنهم جوزوا الاجتهاد في حقه ﷺ لكن قالوا هذا لم يحدث؛ فلم يحدث أنه اجتهد مع أن الاجتهاد جائزٌ في حقه ﷺ. هذا ملخص كلامهم.

والقول الثاني وهو الصحيح كما أشار إليه المؤلف رحمه الله هو أنه وقع وقد استدل لذلك المؤلف بقصة أسارى بدر فقد وقع الاجتهاد منه ﷺ فيها في هذه القصة قصة أسارى بدر إذ استشار أبا بكرٍ وعمر رضي الله عنهما ثم أخذ بقول أبي بكرٍ رضي الله عنه بأن أخذ الفداء مقابل إطلاق سراح أسارى بدر فعوتب على ذلك ﷺ بقوله تعالى: (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى

يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ...)[١] الآية، ولو كان فعله ﷺ هذا وحيا لما جاز أن يعاتب عليه لأنه لا عتاب على العمل بالوحي.

وكذلك من أدلة وقوع الاجتهاد منه ﷺ عندما أذن في التخلف عن الجهاد لمن استأذنه في ذلك قبل أن يتثبت من صدقه -من صدق المستأذن أو كذبه- فعوتب على ذلك ﷺ بقوله تعالى: (عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ...)[٢] الآية، ولو كان إذنه ﷺ وحيا لم يعاتب عليه.

ومنه ما صح عنه ﷺ أنه قال: (لو استقبلت من أمري ما استدبرت لما سقت الهدي) أي لو علمت أولاً ما علمت آخرًا ما فعلت ذلك، ومثل هذا لا يكون مما عمله ﷺ بالوحي بل اجتهادٌ منه، أدلة كثيرة على مثل هذا فالقول بجواز الاجتهاد في حق النبي ﷺ هو الصحيح والله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**والحق في قولٍ واحدٍ**)

بدأ المؤلف الله بالكلام عن مبحثٍ جديد وهو مبحث خطأ المجتهد وإصابته أو مبحث: هل كل مجتهدٍ مصيب؟

وقد اختلف العلماء في هذا المبحث -مبحث هل كل مجتهدٍ مصيب-.

والإصابة قد يقصد بها تارةً إصابة الحق ومجانبة الخطأ، وقد يراد بها تارةً إصابة الأجر والثواب.

ثم من أراد الإصابة بمعنى إصابة الحق فلابد من معرفة أمر مهم هل الحق واحد عند الله تعالى أم يتعدد؟

فعند من يقول بأن الحق واحدٌ عند الله تعالى عندها يصح أن يقال إن بعض المجتهدين يصيب وبعضهم يخطئ لأنهم مختلفون فيما بينهم في عديدٍ من المسائل.

١- الأنفال/٦٧
٢- التوبة/٤٣

أما عند من يقول بأن الحق عند الله متعدد فعنده كل مجتهدٍ مصيب والمؤلف على القول الأول لهذا قال: (**والحق في قولٍ واحدٍ**) وهذا القول هو الصحيح وهو قول الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة وبعض الحنفية فالحق واحدٌ لا يتعدد سواءً كان في أصول الدين أو في فروعه.

والمؤلف سيبدأ الكلام عن الفروع ثم عن الأصول بما يخص هذا المبحث وفي كلا الأمرين الحق واحد فيما يتعلق بإصابة الحق.

أما فيما يتعلق بإصابة الأجر والثواب فالأمر لا بد فيه من تفصيل.

قال المؤلف رحمه الله: (**والمخطئ في الفروع ولا قاطع معذورٌ مأجورٌ على اجتهاده وقال بعض المتكلمين: كل مجتهدٍ مصيب وليس على الحق دليلٌ مطلوب، وقال بعضهم واختلف فيه عن أبي حنيفة وأصحابه**)

أي عند القائلين بأن الحق عند الله واحد لا يتعدد إذا أخطأ المجتهد في مسألةٍ من مسائل الفروع؛ أي المسائل العملية، ولا يدخل فيها مسائل الاعتقاد لهذا قلنا في الفروع - فإنه يكون قد أخطأ الحق، إذا أخطأ في مسألة من المسائل في الفروع يكون قد أخطأ الحق، ولكنه معذور هو معذورٌ في ذلك فلا إثم عليه وله الأجر؛ لم يصب الحق ولكنه أصاب الأجر.

ومعنى قوله: (**ولا قاطع**)

أي ليس هناك دليلٌ قاطع من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع وهذا فيه إشارة إلى أنه لا يجوز الاجتهاد إذا وجد النص القاطع من كتابٍ أو سنةٍ أو إجماع ونقل بعض أهل العلم الإجماع على ذلك ولهذا يقول العلماء: لا اجتهاد في مورد النص، أو لا اجتهاد مع وجود النص، وعند المؤلف في الفروع ليس كل مجتهدٍ مصيب كما هو واضح، ليس كل مجتهد مصيبٌ للحق الذي عند الله ولكن كل مجتهدٍ مصيبٌ للأجر أي سواءً أصاب أم أخطأ في اجتهاده في الفروع فله الأجر، وإنما يكون الاختلاف بين المصيب والمخطئ في مقدار الأجر فالمصيب أجره أعلى وذلك للحديث المعروف؛ حديث عمرو بن

العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: (إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر)[١].

وقال المؤلف: (**وقال بعض المتكلمين كل مجتهدٍ مصيب وليس على الحق دليلٌ مطلوب**)

هذا القول الثاني في المسألة وهو تابع لقول بتعدد الحق عند الله تعالى وعليه كل مجتهدٍ أدى به اجتهاده إلى قولٍ معين في الفروع مصيب وإن خالف به غيره؛ كلهم أصاب الحق عند من يقول بهذا القول، بمعنى أن حكم الله لا يكون واحداً وإنما يكون تابعاً لظن المجتهد وهذا القول مرجوح كما قلنا.

وقال المؤلف رحمه الله: (**وقال بعضهم واختلف فيه عن أبي حنيفة وأصحابه**)

أي اختلفت الروايات عن أبي حنيفة وأصحابه في هذه المسألة؛ منها روايات أن الحق عند الله واحد ومنها أنه يتعدد بمعنى أن بعضها أن كل مجتهدٍ مصيب وهناك روايات أنه ليس كل مجتهدٍ مصيب، هذا في الروايات عن أبي حنيفة وأصحابه، فالصحيح والله أعلم أن الحق واحدٌ لا يتعدد وأن كل مجتهدٍ مصيب في الأجر ولكن في الحق هناك من يخطئ وهناك من يصيب.

ثم بدأ المؤلف يتكلم عن الأصول فقال: (**وزعم الجاحظ أن مخالف الملة متى عجز عن درك الحق فهو معذورٌ غير آثم**)

الزعم إذا كان القول فيه شك يقال: زعم فلان، وقيل الزعم الظن، وقيل الكذب، وهذا فيه إشارة من المؤلف على تخطيئه للجاحظ، والجاحظ هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني الليثي سمي بالجاحظ لجحوظٍ في عينيه، أي أن حدقتي عيناه كانتا بارزتين، وهو مشهور ولكنه لم يكن مؤتمناً في دينه وقد ذمَّه العلماء وكان معتزليًا من أصحاب النظّام فكان من رؤوس المعتزلة وزَعْم الجاحظ معناه أن الكافر إذا بذل الوسع في البحث عن الدين الحق وأدى به اجتهاده لاعتقاد النصرانية مثلاً وعمل بها فإنه يكون معذورًا بذلك لأنه اجتهد وبذل وسعه، وهذا قولٌ

١- متفق عليه واللفظ للبخاري وقد ورد بألفاظ متقاربة

فاسد ولا يحتاج إلى إسقاطه لشدة سقوطه في نفسه فإن الذي انتهى به اجتهاده إلى الكفر خصوصاً بعد وصول الرسالة إليه فإنه مذموم غير معذور لذم الله تعالى له وللكفار في كتابه، وقد شنع العلماء على الجاحظ لكلامه هذا وردوه وذموه لذلك ولغير ذلك من أقواله، فالعقيدة لا مجال للاجتهاد فيها ومنكرها كافر ولا يعذر.

وقال رحمه الله: (**وقال العنبري كل مجتهدٍ مصيبٌ في الأصول والفروع فإن أراد أنه أتى بما أمر به فكقول الجاحظ وإن أراد في نفس الأمر لزم التناقض**)

العنبري هو عبيد الله بن الحسن العنبري البصري القاضي توفي سنة ثمانٍ وستين ومائة هجرية من المتقدمين وثقه النسائي وذكره ابن حبان في الثقات وهو صاحب القول المعروف: (لأن أكون ذَنَباً في الحق أحب إلي أن أكون رأساً في الباطل) روي عنه أنه قال: (كل مجتهدٍ مصيب في الفروع والأصول) فناقش المؤلف كلامه فقال: (**فإن أراد أنه أتى بما أمر به فكقول الجاحظ**) أي إن أراد بقوله أن المرء إذا اجتهد وأدى به اجتهاده إلى الكفر كان معذورًا فلا خلاف بين قوله وقول الجاحظ وهذا قول باطل قطعًا.

وقول المؤلف: (**وإن أراد في نفس الأمر لزم التناقض**)

أي إن أراد أنه اجتهد مجتهدان وأدى بهما اجتهادهما إلى قولين متضادين في العقيدة والفروع فإن كان هذا مراد العنبري من قوله هذا أن كلا المجتهدين قد أصاب في نفس الأمر أي كلاهما أصاب الحق فقد لزم من قوله التناقض إذ كيف يكون كلا قولي المجتهدين صوابًا وهما متضادان هذا القول فيه تناقض.

والعنبري معروفٌ أنه من أهل السنة لذلك اعتذر له بعض أهل العلم وحملوا كلامه على أهل الملة فقط أي الذي يجتهد فيما لا يخرج من الملة كالذين يجتهدون في الأسماء والصفات وما إلى ذلك، فالله تعالى أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**فإن تعارض عنده دليلان واستويا توقفا ولم يحكم بواحدٍ منهما، وقال بعض الحنفية والشافعية يخير**)

أي تعارض دليلان ظاهرياً ولم نعلم التاريخ ولم يمكن النسخ ولم نتمكن من الترجيح بينهما لتساويهما في القوة وفي أمور كثيرة كانوا متساوين، فإذا لم يمكن الترجيح توقفنا فيهما ولم نرجح بينهما بغير دليل فنتوقف فيهما حتى نحصل على دليلٍ آخر في المسألة وقيل للمجتهد أن يتخير منهما ويعمل بمقتضاه فيأخذ بأيهما شاء، وهذا القول فيه نظر لما يفتح من باب اتباع الهوى واختيار أيٍ من الدليلين من غير مرجح والترجيح من غير مرجح يعد تحكماً، والبعض قالوا يأخذ بالأحوط لقوله ﷺ: (دع ما يريبك إلى ما لا يريبك).

ثم قال رحمه الله: (**وليس له أن يقول فيه قولان حكايةً عن نفسه في حالةٍ واحدة وإن حكي ذلك عن الشافعي**)

أي ليس للمجتهد أن يقول في مسألةٍ معينةٍ قولان في وقتٍ واحد وحالة معينة لأن ذلك يلزم منه التناقض كأن يقول فيها حرام وحلال في وقتٍ واحدٍ وحالٍ واحدة، أما إذا اختلف الزمان أو الحالة فيمكن ذلك، لأن العالم قد يقف على أدلة ومرجحات لم يكن قد وقف عليها سابقًا فيختلف قوله واختلاف القول عندها ممكن.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وإذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز التقليد و إنما يقلد العامي ومن لا يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل فعاميٌ فيها**)

المؤلف هنا تكلم عن ثلاثة أصناف من الناس:

- الصنف الأول: المجتهد وهو الذي لديه القدرة على الاجتهاد.
- والثاني: العامي وهو الذي ليس لديه الأهلية والقدرة على الاجتهاد.
- والثالث: هو الذي يستطيع أن يجتهد في بعض المسائل دون بعض.

- أما القسم الأول قال فيه المؤلف: (**وإذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز التقليد**)

بمعنى أن المجتهد إذا بذل وسعه في مسألةٍ معينة وغلب ظنه على حكم فإنه لا يجوز له أن يقلد غيره ممن خالف قوله، بمعنى أنه لا يجوز له أن يترك رأي نفسه في المسألة لأنه مقتدرٌ على الاجتهاد متمكنٌ من هذه المسألة فظهر له رأيٌ بناءً على اجتهاده فالواجب عليه أن يعمل به ولا يجوز له تقليد غيره فلا يجوز لنا للمجتهد التقليد في حال قدرته على الاجتهاد وهذا أمر متفقٌ عليه.

أما إذا لم يجتهد في المسألة؛ فهو إما يكون قادراً على الاجتهاد ولكنه لم يفعل فهذا يجب عليه الاجتهاد في المسألة ولا يجوز له التقليد وأما أن يكون عجز عن الاجتهاد فهذا يسقط عنه وجوب الاجتهاد وله أن يقلد غيره وقد يعجز عن الاجتهاد لأسباب كضيق الوقت وعدم ظهور دليلٍ له وتكافؤ الأدلة وما إلى ذلك.

- والصنف الثاني العامي، والعامي حقه التقليد فيجب عليه سؤال أهل العلم ويحرم عليه الاجتهاد إذ هو ليس من أهل الاجتهاد القادرين عليه ولا تتوفر لديه الآلة التي تمكنه من الاجتهاد فالواجب على العامي السؤال -سؤال اهل العلم- قال تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)[1] فالعامي يجب عليه السؤال ويجب عليه أن يجتهد في البحث عمن يفتيه فيختار الأعلم والأورع والأصدق لهجةً ولا يجوز له أن يستفتي من عرف عنه اتباع الهوى، وارتكاب المعاصي وإن احتاج أن يسافر لبلدٍ قريبٍ فعل حتى يصل إلى مفتٍ يثق بعلمه وفتواه.
- وأما الذي يتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض، فأما المسائل التي يتمكن من الاجتهاد فيها فحكمه حكم المجتهد الذي مر في النوع الأول، وأما المسائل التي لا يتمكن من الاجتهاد فيها حكمه حكم العامي الذي مر معنا كذلك. إذاً فالأمر يتعلق بالمسألة إن كان يتمكن من الاجتهاد فيها أم لا.

قال المؤلف رحمه الله: (**والمجتهد المطلق هو الذي صارت له العلوم خالصةً بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجةٍ إلى تعبٍ كثير حتى إذا نظر في مسألةٍ استقل بها ولم يحتج إلى غيره**)

١- النحل/٤٣- الأنبياء/٧

يقسم الأصوليون الاجتهاد باعتبار المجتهد إلى اجتهادٍ مطلق واجتهادٍ مقيد.

الاجتهاد المطلق يكون فيه المجتهد المطلق هو الذي لا يلتزم بقواعد إمامٍ معين، وإنما يلتزم بما ثبت عنده من القواعد الأصولية، وهذا ينطبق على الصحابة والتابعين وأئمة المذاهب المختلفة سواءً الذين بقيت مذاهبهم كالأئمة الأربعة أو التي اندثرت أو اندثر بعضها أو معظمها كعطاء ابن أبي رباح والليث ابن سعد وعبد الله ابن المبارك والحسن البصري وإبراهيم النخعي وسفيان الثوري وأبي ثور والأوزاعي وسعيد ابن المسيب وسعيد ابن جبير وغيرهم.

وقول المؤلف: (**صارت له العلوم خالصةً بالقوة القريبة من الفعل**)

القوة القريبة من الفعل أي عنده الملكة التي تمكنه من الاجتهاد الذي يجتهد بها لمعرفة الأحكام الشرعية فيوظف هذه الملكة إذا احتاجها في الاجتهاد؛ فهي عنده كامنة له وهي قدرته على الاجتهاد فهو قادرٌ على الاجتهاد وإن لم يجتهد في وقتٍ معين، فالقدرة عنده قريبة من الفعل بمعنى أنه يستطيع توظيفها متى شاء لهذا كانت قوةً قريبةً من الفعل، فإذا وظف علمه وملكته في استنباط الحكم الشرعي صار فعلاً، فقوله: (**قوة قريبة من الفعل**) أي عنده كل ما يؤهله للاجتهاد وجاهزٌ لتوظيف ملكته في الاجتهاد إذا ما تحتاج إلى ذلك بسهولةٍ ويسر ومن غير تعبٍ كثير.

وقوله: (**حتى إذا نظر في مسألةٍ استقل بها ولم يحتج إلى غيره**)

أي أنه يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية من غير حاجته إلى تقليد غيره؛ فيستقل في ذلك عن غيره لأن ملكة الاجتهاد عنده؛ فعنده القدرة على النظر والاستدلال باستقلال هذا هو المجتهد المطلق.

أما المجتهد المقيد أو مجتهد المذهب أو المجتهد المنتسب فهو المجتهد الذي يكون مقيداً بأصول إمامٍ معين فيتابعه ويتابع قواعده الأصولية.

ثم قال المؤلف عن المجتهد المطلق: (**فهذا قال أصحابنا لا يقلد مع ضيق الوقت ولا سعته ولا يفتي بما لم ينظر فيه إلا حكايةً عن غيره**)

المجتهد المطلق لا يجوز له التقليد، لا يجوز له أن يقلد غيره مطلقاً لا مع ضيق الوقت ولا مع ساعته بل يجب عليه الاجتهاد وفي كل حال، فإن لم ينظر في مسألةٍ معينة فله أن ينقل أقوال العلماء فيها لكن من غير أن ينسبها إلى نفسه فلا تنسب أنها من اجتهاده، فلو نسبها له أنها من اجتهاده كان كذبًا لهذا لا يجوز له أن ينسبها لنفسه اجتهاداً، ولا ينسبها لنفسه أيضًا من باب التقليد لا يجوز هذا في حقه لأنه مجتهدٌ مطلق وإنما يحكيه عن غيره روايةً فقط.

ثم قال المؤلف: (**فإن نص في مسألةٍ على حكمٍ وعلله فمذهبه في كل ما وجدت فيه تلك العلة كذلك**)

المجتهد المطلق وهو على الأغلب صاحب المذهب إذا اجتهد في مسألةٍ معينة تحتوي على حكمٍ معين وعلل هذا الحكم بعلةٍ ما عندها كلما وجدت مسألةٌ فيها هذه العلة التي نص المجتهد، فإن مذهبه في هذه المسألة الجديدة ذات مذهبه في المسألة الأولى.

فلو قال المجتهد المطلق بأن النية واجبة في التيمم وقال هي واجبة لأن التيمم طهارة عن حدث؛ فقد علل وجوب النية بكون التيمم طهارة عن حدث؛ فنقول بأن هذا هو مذهبه وعليه نوجب النية في الوضوء ونقول مذهبه وجوب النية في الوضوء كذلك لأنها طهارة عن حدث، ونقول في غسل الجنابة مذهبه وجوب النية في غسل الجنابة لأنه طهارة عن حدث، ونقول في غسل الحيض أن مذهبه في غسل الحيض هو وجوب النية لأنه طهارة عن حدث فاشتركت جميعها بنفس العلة، ونقول أن هذا مذهبه لأنه صرح بالعلة فأمكننا عندها أن نقيس ذلك على غيرها من المسائل التي فيها هذه العلة.

ثم قال المؤلف: (**فإن لم يعلل لم يخرج إلى ما أشبهها**)

إذا نص المجتهد المطلق على حكمٍ في مسألةٍ معينة ولم يبين أو يذكر علة ذلك الحكم وكانت هناك مسألة أخرى تشبه هذه المسألة التي تكلم فيها فعندها لا يجوز للمجتهد المقيد أن يعطي المسألة الثانية نفس الحكم بمعنى أنه لا يجوز أن يقال بأن هذا هو مذهب المجتهد المطلق فيما يشبه المسألة الأولى من المسائل.

إذا ذكر العلة قلنا أن المجتهد المقيد يستطيع أن يقول أن مذهبه كذا في هذه المسألة لأنه ذكر العلة والعلة موجودة فيها، لكن إذا لم يذكر العلة ليس له أن يفعل ذلك والسبب أن المجتهد المطلق لم يذكر العلة والواقع أن مجتهدي المذاهب خرجوا أحكاماً على أقوال أئمة المذاهب وإن لم ينصوا على علة الحكم فأجازه البعض.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وكذلك لا ينقل حكمه في مسألتين متشابهتين كل واحدةٍ الأخرى**)

بمعنى أن هناك مسألتان متشابهتان حكم فيهما المجتهد بحكمين مختلفين لكل واحدةٍ حكمٌ مختلفٌ عن الأخرى فعندها لا يجوز نقل حكمٍ المسألة الأولى إلى المسألة الثانية ولا يجوز العكس، فإن فعلنا هذا صار لكل مسألة حكمين مختلفين، وهذا لا يجوز؛ لأن ظاهر مذهبه في المسألة الأولى غيره في المسألة الثانية، فهو نص أن هناك اختلاف لاحتمال وجود فرقٍ وقف عليه المجتهد ولم يظهر لنا، وفي الواقع أيضًا أن مجتهدي المذاهب قد وقع منهم هذا النقل وجوَّز هذا عددٌ من الأصوليين فالأمر مختلفٌ فيه.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**فإن اختلف حكمه في مسألة واحدة وجهل التاريخ فمذهبه أشبههما بأصوله أقواهما وإلا فالثاني لاستحالة الجمع، وقال بعض أصحابنا والأول**)

إذا نص المجتهد على حكمين في مسألةٍ واحدة أو صح عنه روايتان مختلفتان في مسألةٍ معينة فما الحكم هنا؟ نحن مر معنا أنه لا يجوز للمجتهد أن يصدر منه حكمان في مسألةٍ واحدةٍ في نفس الوقت والحال لهذا نحمل الروايتين هنا على زمنين مختلفين والأمر أنه إما أن يتبين لنا المتقدم من المتأخر أو لا، أي إما يتبين لنا التاريخ أو لا، فإن جهلنا التاريخ ولم نعلم المتقدم من المتأخر فإننا ننظر في المسألتين ونرى أيهما أشبه بأصول وقواعد مذهبه فأقواهما شبهاً بأصول المجتهد يكون هو مذهبه.

وقوله: (**وإلا فالثاني لاستحالة الجمع**)

أي إذا علمنا التاريخ وعلمنا المتقدم من المتأخر من القولين، فيكون مذهبه عندها هو قوله الثاني لاستحالة الجمع بين القولين، وكأن القول الثاني ينسخ الأول.

وقوله رحمه الله: (وقال بعض أصحابنا والأول)

أي يكون مذهبه القول الأول والقول الثاني فيكونان مذهباً له كلاهما، قالوا ذلك لأنهم يقولون بأن الاجتهاد لا ينقض، والقول الأول أصح هذه الأقوال، والله تعالى أعلم.

وبهذا المؤلف انتهى من الكلام عن الاجتهاد، وسيبدأ بالكلام عن التقليد الذي سنشرحه في الدرس القادم، والذي سيكون الدرس الأخير في شرح هذا الكتاب.

ونكتفي بهذا القدر،

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك

الدرس التاسع والأربعون من شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول

الدرس الثامن والعشرون من المستوى الثالث

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات إعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمدٍ ﷺ، وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثةٍ بدعة، وكل بدعةٍ ضلالة، وكل ضلالةٍ في النار.

فهذا هو **الدرس التاسع والأربعون** من شرح **قواعد الأصول ومعاقد الفصول** للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي الحنبلي رحمه الله تعالى، وهو كذلك **الدرس الثامن والعشرون** في هذا المستوى من برنامج المرحلة الثالثة في معهد الدين القيم بإشراف شيخنا الفاضل أبي الحسن عليٍ الرملي حفظه الله تعالى.

وهذا الدرس هو الدرس الأخير في شرح هذا الكتاب والدرس الأخير في هذا المستوى وكنا قد انتهينا إلى كلام المؤلف عن التقليد.

قال المؤلف رحمه الله: (**والتقليد لغةً: وضع الشيء في العنق محيطًا، ومنه: القلادة**)

إذًا لمّا فرغ المؤلف رحمه الله من الكلام عن الاجتهاد والمباحث التي تتعلق بالمستفيد وهو المجتهد بدأ المؤلف هنا بالكلام عن المقلد وعن التقليد على غرار فعل الأصوليين في كتبهم.

والتقليد لغةً كما قال المؤلف رحمه الله: **وضع الشيء في العنق محيطًا** بها كالذي يوضع في عنق الدابة محيطًا بها.

وقوله: (**محيطًا به**) هو قيد للتحرز مما لا يحيط بالعنق.

وقوله: (**ومنه القلادة**) فالشيء المحيط بشيءٍ يسمى قلادة، وجمعها قلائد ومنه قوله تعالى: (وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ)[1] أي ما ما يقلده الهَدي في عنقها كشعارٍ يعلم به أنها هدي فيجعلون في عنقها عروة أو آذان القِرَب إشعارًا بأنها هدي.

ثم قال رحمه الله: (**ثم استعمل في تفويض الأمر إلى الغير كأنه ربطه بعنقه**) أي تفويض الأمر إلى شخص واتباعه في كل ما يقول ويفعل فيكون هذا الأمر الذي فوض به لا يتركه وكأنه ربط في عنقه، كأن يقلد أحدهم أمور الحرب في قومه فيفوض إليه الأمر بذلك وقومه يكونون بهذا تبعٌ له لا يخرجون عن كلمته.

أما في الاصطلاح فقال المؤلف رحمه الله: (**واصطلاحًا: قبول قول الغير بلا حجة**)

أي قبول قول الغير والعمل به من غير حجة؛ أي من غير معرفة دليله وهذا المعنى مأخوذٌ من المعنى اللغوي السابق واستعماله في تفويض الأمر للغير واتباعه في كل ما يقوله.

وقوله: (**بلا حجة**)

أي يشترط في المقلد إلا يعرف الدليل الذي اعتمد عليه الغير وبهذا القيد يخرج ما ذكره المؤلف بعدها حيث قال رحمه الله: (**فيخرج الأخذ بقوله ﷺ لأنه حجةٌ في نفسه والإجماع كذلك**) بمعنى أن الرجوع إلى قول النبي ﷺ لا يعد تقليدًا لأن قوله ﷺ حجةٌ في نفسه وكذلك فعله وتقريره، فاتباع النبي ﷺ أو الأخذ أو الرجوع إلى قوله وفعله وتقريره هذا ليس تقليدًا وإنما هو اتباع.

وكذلك يقال في الإجماع فالإجماع حجةٌ في نفسه كالكتاب والسنة فالأخذ بالإجماع لا يعد تقليدًا.

وكذلك يخرج بهذا القول موافقة مجتهدٍ لمجتهدٍ آخر في حكمٍ من الأحكام مع معرفة دليله هذا لم يذكره المؤلف هنا، مثل هذا لا يسمى تقليدا كأن يأخذ الإمام أحمد بمذهب الشافعي في مسألةٍ معينة فأخذه بقوله لا يعد تقليدًا لمعرفته بدليل من أخذ عنه.

---

[1]- المائدة/٢

أما المقلد الذي لم يبلغ درجة الاجتهاد فأخذه بمذهب إمامٍ معتبرٍ يعد تقليدًا.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**ثم قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين**)

بعد أن بين رحمه الله حقيقة التقليد اورد كلام أبي الخطاب الكلوذاني عن تقسيم الأحكام باعتبار جواز التقليد وعدمه حيث تنقسم الأحكام بهذا إلى أحكام يسوغ فيها التقليد وأحكام لا يسوغ فيها التقليد.

أما الضرب الأول قال المؤلف: (**ما لا يسوغ فيه التقليد كالأصولية**)

فالنوع الأول يتعلق بالأحكام التي لا يجوز فيها التقليد وهي الأحكام المتعلقة بالمسائل الأصولية أصول الاعتقاد وأضيف إليها أصول العبادة.

أما مسائل أصول الاعتقاد مثل معرفة الله تعالى وجود الله سبحانه وتعالى والتوحيد والرسالة ودلائل النبوة ففي هذه المسائل لا يجوز فيها التقليد في هذه المسائل لا يجوز التقليد لأنه يتعذر على المقلد معرفة صدق من يقلده أولًا وقد ينخدع المقلد بظاهر تقوى من يقلده فيقلده على الخطأ وقد يقلده لأنه وجد في ذلك طمأنينةً في قلبه وهذا ليس بحجة لأنه حتى اليهود والنصارى في طاعتهم لرهبانهم وجدوا ما يسمونه الطمأنينة في قلوبهم.

وقد خالف في هذا القول البعض وجوزوا التقليد في الأصول الاعتقادية.

ومما منعوا التقليد فيه أيضا أصول العبادات مثل أركان الإسلام الخمسة ونحوها مما تواتر واشتهر كالمعلوم من الدين بالضرورة فلم يجوِّزوا التقليد فيه لأنه يعلمه العالم والجاهل.

أما الضرب الثاني فقال المؤلف رحمه الله: (**وما يسوغ وهو الفروعية**)

أي يجوز التقليد في الفروع، ونقصد بالفروع ما عدا ما سبق ذكره من المسائل من أصول الاعتقاد والعبادات هي المسائل الفرع العملية التي تثبت عادةً بطريقٍ ظني فالعامي المقلد الذي ليس له

الأهلية في الاجتهاد له أن يقلد في المسائل الفرعية واستدلوا لذلك بأدلةٍ عديدة منها قوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)[1] فهذا نصٌ عامٌ لكل المخاطبين في كل أمرٍ لا يُعلم.

ثم قال المؤلف رحمه الله: (**وقال بعض القدرية يلزم العامي النظر في دليل الفروع أيضًا وهو باطلٌ في الإجماع**) بعض القدرية والمعتزلة البغداديون على أن الواجب على العامي النظر في أحكام المسائل الفرعية، ولا يجوز لهم التقليد فيها، وهذا القول متعلقٌ بعقيدتهم في مسألة التحسين والتقبيح العقليين لأن المعتزلة يقولون بأن العقل يمكنه إدراك الحسن والقبح في الأشياء بقطع النظر عن ورود الشرع، قالوا بأنه يجب على المكلف أن يعلم حُسن الحسن وقُبح القبيح بعقله وعليه يجب عليه الالتزام بالحسن كالصدق والعدل وغير ذلك ويجب عليه الإعراض عن القبيح كالكذب والجور، ولهذا فعلى العامي أن ينظر في أحكام المسائل الشرعية بالعقل.

لهذا تجدهم حتى يقولون بأن الانسان مكلفٌ قبل وجود الشرع بما دل عليه العقل وما إلى ذلك من أقوالهم الباطلة.

والمؤلف بعدها قال: (**وهو باطلٌ بالإجماع**)

لأن الإجماع انعقد على جواز تقليد العامي للعالم ولقوله تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) وهذا ما جرى عليه الصحابة والتابعون قبل مجيء المخالفين لهذا القول.

قال المؤلف رحمه الله: (**وقال أبو الخطاب: يلزمه معرفة دلائل الإسلام ونحوها مما اشتهر فلا كلفة فيه**)

بمعنى ليس كل الأحكام الفرعية يجوز للعامي التقليد فيها وإنما هناك أحكام ليس له أن يقلد فيها وهي الأحكام المشهورة والتي تصلنا بالتواتر فهي معلومة من الدين بالضرورة كأركان الإسلام الخمسة وهي ثابتة بالتواتر ومثل هذه الأحكام يشترك في إدراكها وإدراك والعلم بها العلماء والعامة

---

[1] - النحل/٤٣- الأنبياء/٧

فلا وجه للتقليد فيها لأن التقليد إنما يصح من الجاهل في المسألة، أما في هذه المسائل التي تكون معلومة من الدين بالضرورة فلا تقليد فيها، هذا قولٌ آخر في المسألة، وقد أشرنا إلى طرف منه قبل قليل.

وقال المؤلف: (**ثم لا يستفتي إلا من غلب على ظنه علمه لاشتهاره بالعلم والدين أو بخبر عدلٍ بذلك لا من عرف بالجهل، فإن جهل حاله لم يسأله وقيل يجوز**)

مَن هو الذي يقلده العامي؟ أو مَن هو الذي يستفتيه العامي؟

- الجاهل أو العامي بين ثلاثة خيارات:
  - إما يستفتي من هو أهل للفتيا،
  - أو أن يستفتي جاهلًا،
  - أو أن يستفتي من لا يُعلم حاله وهو مستور الحال،

والمؤلف قال: (**لا يستفتي إلا من غلب على ظنه علمه**)

بمعنى أنه لا يجوز للعامي أو المستفتي أن يستفتي إلا من تحققت فيه الأهلية للفتيا وللاجتهاد وكيف يعرف العامي صاحب الأهلية أو صاحب القدرة على الاجتهاد؟

من طرق معرفة صاحب الأهلية أو المؤهل للفتيا، قال المؤلف: (**لاجتهاده بالعلم والدين أو بخبر عدلٍ بذلك**)

أي إما أن يسأل من اشتهر بالعلم والعدالة ودليل ذلك من اشتهر بالعلم قال تعالى: (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) أي أهل العلم لهذا يسأل من اشتهر بالعلم، وقوله: (**والدين**) أي الذي يتصف بالعدالة يشترطون العدالة أيضًا فيمن يستفتى ودليل ذلك قوله: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا)[1] ودل ذلك على أن خبر الفاسق لا يقبل بنفسه.

---

[1]- الحجرات/٦

إذًا فلا بد أن يتصف بالعدالة وأنه من طرق معرفة صاحب الأهلية للفتيا اي يعرف المفتي بالعلم والعدالة، أما الفاسق فهذا له أن يجتهد لنفسه ولكن لا يفتي غيره لانتفاء صفة العدالة عنه لهذا فالصحيح أن الفاسق لا تتعدى فتواه إلى غيره فيفتي نفسه فقط، وهذا الذي عليه الحنابلة والشافعية.

ومن طرق معرفة من هو أهل الاجتهاد: أن يخبر عدلٌ بذلك كما قال المؤلف فيكفي العامي قول عدلٍ واحدٍ أن هذا المفتي عالمٌ ورعٌ عدلٌ فله عندها أن يستفتيه وأن يسأله وهذا يعني أن يخبر بذلك من هو عدلٌ عند العامي قال: (**أن يخبر عدل في ذلك**) أي عدلٌ عند العامي فيصدقه العامي في ذلك لأنه عنده عدل.

وقال البعض بل لابد من إخبار ثقتين بمعنى أن العامي لا بد أن يثبت عنده أن المفتي أهل للفتيا من قبل عدلين أو ثقتين والمؤلف لم يذكر هذا القول وعرف هذا القول عن أبي بكر الباقلاني.

والبعض قال لا بد أن يستفيض بانه أهل للفتيا فلا يكتفى بخبر واحدٍ ولا اثنين عندها.

ومن طرق معرفة المجتهد لأهل المجتهد الأهل صاحب الأهلية من طرق معرفته مما لم يذكره المؤلف رحمه الله هو أن يكون المفتي منتصبًا للعلم معظمًا بمشهدٍ من أعيان العلماء ومن غير إنكارٍ منهم كأن يكون له منصب تدريس معروف أو غير ذلك، أما من عرف جهله فلا يجوز للعامي أن يستفتيه لأنه ليس أهل لذلك، فهو ليس من أهل الاجتهاد ومثله جاهل بأحكام الشريعة وليس بقادرٍ على أن ينفع نفسه فكيف بغيره!

أما من جهل حاله وهو مستور الحال وهو الذي لا يعلم عنه العامي شيئًا فلم يعرف حاله ليس عنده علم جهله أو علمه أو عدالته أو فسقه فمثل هذا هل يجوز للعامي أن يستفتيه؟ في المسألة قولان والمؤلف قال: (**فإن جهل حاله لم يسأله**) فذهب المؤلف إلى عدم جواز التقليد العامي لمستور الحال لأن الأصل والظاهر الجهل ولا يقبل قول من جهلت عدالته وهذا القول هو قول الجمهور.

القول الثاني في المسألة واضح هو جواز السؤال من جهل من جهلت حاله، وهو قول المرجوح، والقول الأول هو الصواب، والله أعلم.

ثم قال المؤلف رحمه لله: (**فإن كان في البلد مجتهدون تخيروقال الخرقي الأوثق في نفسه**)

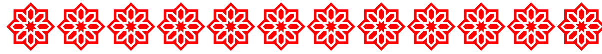
الخرقي عمر بن الحسين أبو القاسم الخرقي أحد أئمة مذهب الحنبلي وهو صاحب مختصر الخرقي المعروف توفي رحمه الله سنة أربعٍ وثلاثين وثلاث مئةٍ هجرية.

والمؤلف هنا أراد أن العامي إذا أراد أن يسأل عن مسألةٍ وفي بلده عددٌ من المجتهدين فما هو الواجب في حقه في حق العامي حتى يختار أن يسأله؟ هل يلزمه المفاضلة بينهما أم أن له أن يتخير أي واحدٍ منهم ويسأله؟ اختلف العلماء في ذلك منهم من قال أن للعامي أو المقلد أن يسأل من شاء منهم ولا يلزمه المفاضلة بينهم فلا يسأل عن أيهم أعلم أو أفضل طالما تحققت فيهم أهلية الاجتهاد فيسأل أي واحدٍ منهم ولو كان هو المفضول وهذا القول هو قول الجمهور، ومن قال بهذا القول استدل بإجماع الصحابة على ذلك لأن في زمنهم كان التابعون يسألون الصحابة على اختلاف مكانتهم وبالرغم من تفاضلهم ولم ينكر أحدٌ من الصحابة ذلك فدل هذا على أن المستفتي المقلد له أن يتخير بين المجتهدين.

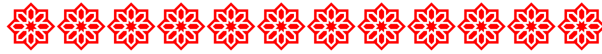
والمذهب الثاني على أن العامي المقلد يلزمه المفاضلة بين المجتهدين وعليه أن يسأل الأفضل فيلزمه الاجتهاد في الترجيح بينهم ومن ذلك ما نقله المؤلف عن الخرقي أن على المقلد أن يسأل الأوثق عنده أي الأفضل دينًا وعلمًا وعدالةً وغير ذلك.

ثم ختم المؤلف رحمه الله تعالى كتابه بقوله: (**وهذا آخره والله تعالى أعلم وهو الموفق وله الحمد وحده وصلواته على سيدنا محمدٍ رسوله المصطفى وعلى آله وصحبه وسلامه**)

فختم كتابه رحمه الله بأن نسب العلم والتوفيق والحمد لله ثم صلى وسلم على نبيه المصطفى ﷺ وآله وصحبه.



وبهذا نكون قد انتهينا من مدارسة كتاب (قواعد الأصول ومعاقد الفصول) للعلامة صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق القطيعي البغدادي رحمه الله تعالى.



وقبل أن ننهي كان الشيخ علي الرملي حفظه الله تعالى قد أوصاني بذكر مسألةٍ مهمة لطلبة العلم متعلقة بالاجتهاد وكنت أنوي أن أذكرها في نهاية هذا الدرس ولكن خطر لي أنه لعله من الأفضل أن أطلب من شيخنا حفظه الله أن يسجلها بصوته إذ طلبة العلم هم أسعد بسماعها منه حفظه الله تعالى من طويلب علمٍ مثلي وقد قبل حفظه الله تعالى كما هو معهودٌ منه في تواضعه وحبه لطلبة العلم والنصح لهم وقد سجل صوتيةً أحب أن أشاركها معكم الآن لأنها ضمن مقصود هذا الكتاب ومقصود الباب الأخير الذي درسناه وهي نصيحةٌ قيمةٌ من شيخنا حفظه الله وهي مهمةٌ لطلبة العلم فنسمعها معًا حفظكم الله:

(الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فأسأل الله تبارك وتعالى أن يبارك لكم فيما علّمكم وأن يجعل طلبكم هذا خالصًا لوجهه الكريم وأن يتقبل منكم:

أحثكم و أنصحكم على المداومة على طلب العلم الشرعي فهذا من أسباب الثبات في هذا الزمن الذي نعيشه وهو أصعب الأزمان مقارنةً بالأزمان الماضية فنحن في الزمن الذي قال فيه النبي ﷺ: (القابض على دينه كالقابض على جمرٍ من نار) وفي غربةٍ شديدة.

من أعظم ما يعين المرء عليه، على هذه الغربة، هو طلب العلم الشرعي كي يبقى قريبًا من كتاب الله ومن سنة رسول الله ﷺ من الآيات والأحاديث التي تثبته ومن سيرة السلف وكلام أهل العلم الذي يعطيه دفعة إلى الأمام وهذه من أسباب الثبات مع كثرة الدعاء والالتجاء إلى الله سبحانه وتعالى.

ومشاغل الدنيا كثيرة وما يصرفه عن العلم الشرعي كثير، فإذا كان المرء ما عنده همة كبيرة ولا حرص شديد على التمسك بطلب العلم ستأخذه الدنيا بكل سهولة.

لذلك اجعلوا دائمًا طلب العلم الشرعي مقدمًا على أمور الدنيا ما استطعتم إلى ذلك سبيلًا، و أكثروا من اللجوء إلى الله سبحانه وتعالى بالدعاء بالثبات على هذا الطريق، هذا أولًا.

والموضوع الذي أردت أن أتحدث معكم فيه حول مسألة الاجتهاد وقد وصلتم بفضل الله مع الشيخ الفاضل جزاه الله خيرًا مع الشيخ أبي جلال رياض القريوتي فجزاه الله خيرًا على ما قدم، وأسأل الله أن يتقبل منه، وأن يجعل عمله هذا خالصًا لوجهه الكريم - وصلتم إلى الاجتهاد والتقليد وهذه المسألة قد حصل فيها زللٌ كبير عند الكثير من طلبة العلم لذلك أحببت أن أنبه على تنبيهٍ مهمٍ جدًا في موضوع الاجتهاد والتقليد، فالناس في هذا الباب ما بين إفراط وتفريط، وكتب الأصول فيها من الضلالات والانحرافات عن جادة الصواب في هذه المسألة الشيء الكثير، تخبطات! وخاصة أنكم تعلمون من خلال دراستكم أن كتب الأصول قد كتب فيها الكثير من أهل البدع من معتزلة وأشاعرة وغير ذلك، فلذلك كان فيها الخبط والخلط كثير حتى تأثر بعض طلبة العلم الذين ينتسبون إلى السنة، إلى السلفية، بما قال هؤلاء والناس في هذا الباب ما بين إفراطٍ وتفريط:

فالبعض فتح باب الاجتهاد وأجازه على مصراعيه حتى أجاز الاجتهاد في كل شيء وعذر المجتهد حتى وإن ضل في أعظم المسائل.

والبعض الآخر فرَّط حتى أغلق باب الاجتهاد مطلقًا وألزم بالتقليد وجعل كلام العلماء والمذاهب ككتاب الله وكسنة رسول الله ﷺ يلزم على العباد أن يلتزموها كما يلتزمون الكتاب والسنة، وهذا أيضًا انحرافٌ وضلال.

والطريقة الوسط في هذا والذي وجدنا عليه أئمة السلف رضي الله عنهم ولخصه ابن أبي زيدٍ القيرواني رحمه الله في كلمات كنت نشرتها على حساباتي المختلفة وهي التفريق في المسائل العلمية الشرعية ما بين المسائل المحكمة المسائل التي اتفق عليها السلف والتي لها أدلةٌ واضحة وصريحة، وما بين التي هي محل اجتهادٍ واختلاف بين السلف رضي الله عنهم لعدم وجود أدلةٍ محكمةٍ في بابها لا معارض لها، فقسموا أبواب العلم إلى قسمين:

قسم يجوز فيه الاجتهاد، وقسم لا يجوز فيه الاجتهاد، هذا الذي كان عليه السلف واستدل ابن أبي زيدٍ القيرواني رحمه الله على ذلك بحديثين جعلهما أصلين لهذا التقسيم:

الحديث الأول: قول النبي ﷺ: (إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر) هذا الحديث يدل على جواز الاجتهاد وأن المجتهد إن اجتهد فأصاب فله أجران: أجرٌ على الإصابة، وأجرٌ على الاجتهاد، وإن اجتهد فأخطأ فله أجرٌ واحد على الاجتهاد، وهذا في المسائل الاجتهادية كما يشير إلى ذلك نفس الحديث.

أما الحديث الثاني الذي استدل به على القسم الثاني وهو الذي لا يجوز فيه الاجتهاد لوضوح المسألة ووجود أدلةٍ محكمةٍ فيها لا معارض لها و اتفاق السلف رضي الله عنهم عليها وهذا الحديث هو حديث الخوارج الذي قال فيهم النبي ﷺ: (يحقر أحدكم صلاته إلى صلاته، وصيامه إلى صيامه) إلى أن قال عليه الصلاة والسلام: (يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان، ولئن أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد) فهذا الحديث يدل على أن المجتهد في مثل هذه المسائل لا عذر له و أنه ضال.

وقد أمر النبي ﷺ بقتل هؤلاء الذين فعلوا هذا الفعل وهم مع أنهم - الخوارج - هؤلاء مجتهدون اجتهدوا في تحليل دماء المسلمين، ومع ذلك لم يكن هذا الاجتهاد حجةً له ولا عذرًا لهم على تضليلهم وقتال الصحابة رضي تعالى عنهم لهم، فهذا يدل على أنه ليس كل اجتهادٍ يعذر به صاحبه ويقبل منه أن يجتهد، وهذه المسألة تعلق بها أصحاب منهج التمييع، المميعة صارت عندهم قاعدة أن المبتدعة الضُّلال قد اجتهدوا فأخطأوا وإذا اجتهد الشخص وأخطأ فهو بين الأجر والأجرين، فوسّعوا الباب وفتحوه على مصراعيه فحملوه حتى على رؤوس أهل البدع والضلال وعذروهم في ذلك، وهذا باطل من القول مخالفٌ لإجماع السلف رضي الله عنهم تجدون أقوالهم في تضليلهم وكلامهم في تضليلهم لأهل البدع وكلامهم عن الفرق الضلالة، فهذه المسألة كما ترون قد فتحت بابًا عريضًا لتمييع المنهج السلفي وقبول أهل البدع ورمي الشباب في أحضانهم وهذا الذي حصل فعليًا من الناحية العملية عندنا هاهنا فالتمسوا الأعذار لأهل البدع بحجة الاجتهاد وجعلوا الشباب يذهبون إلى مجالسهم ويجالسونهم ويسمعون منهم حتى صار هؤلاء الشباب مخلطين في عقائدهم ومناهجهم، فانحرفوا عن جادة الصواب، فهذا خطر هذا القول ومن الناحيتين: من ناحية الذين أفرطوا والذين فرطوا، فكونوا معتدلين واحرصوا كل الحرص على معرفة منهج السلف في كل صغيرةٍ وكبيرة وخاصةً في مثل هذه الأصول التي يُبنى عليها الكثير من العلم فترجعون إلى كلام الحفاظ العلماء بمنهج السلف من أهل السنة، إياك ثم إياك أن تأخذ كلمة هذا منهج أهل السنة من مبتدع أو ممن خالف طريقة أهل السنة والجماعة هو لم يعرفها فكيف سيدلك عليها؟ وقد زلت قدم بعض طلبة العلم بسبب هذه القضية ذهب يأخذ بعض المسائل العقائدية وبعض المسائل المنهجية من أناسٍ هم منحرفون عن السنة فإذا قالوا له هذا منهج أهل السنة قبل منهم على أنه منهج السلف، لا! كونوا حذرين من هذا الأمر، النقول عن أهل السنة تحتاج إلى عالمٍ حافظٍ يعرف منهج أهل السنة جيدًا، ثم تنظرون وتطلعون على آثار السلف الله عنهم في هذا الأمر: تعرفون الحق الذي كانوا عليه، ثم بعد ذلك أي عالمٍ من العلماء مهما عظم في نفسك ومهما علا كعبه في العلم إن خالف منهج السلف في مسألة فلا تقبل منه، العبرة والميزان عندنا والمعيار هو

منهج السلف والذي كانوا عليه، فأي مسألة نعرضها على كتاب الله وعلى سنة رسول الله ﷺ وعلى منهج السلف، فإن و افق هذا العالم وإن كان عظيمًا في نفسك كبير العلم عندك إن و افق منهج السلف أخذت به وإن خالف تركت قوله، والله أعلم، هذه هي النصيحة التي أردت أن أوجهها لكم وموضوع التفصيل في الاجتهاد والتقليد سيكمله لكم إن شاء الله الشيخ الفاضل أخونا أبو جلال رياض القريوتي، وأسأل الله أن يتقبل منكم جميعًا وأن ينفعكم بما تعلمتم، والحمد لله).

جزى الله شيخنا -حفظه الله- خيرًا على نصيحته الطيبة، وبهذا نكون قد انتهينا من آخر مجلسٍ لنا في مدارسة هذا الكتاب الطيب النافع، ونسأل الله تعالى أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، ونستغفره ونتوب إليه مما كان فيه من خطأٍ وزلل، ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا، وأن يعلمنا ما ينفعنا، ونسأله سبحانه علمًا نافعًا، ورزقًا طيبًا، وعملًا متقبلًا، هذا ونصلي ونسلم على رسوله الكريم سيدنا محمدٍ وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم إلى يوم الدين.

سبحانك اللهم وبحمدك، نشهد أن لا إله إلا أنت، نستغفرك ونتوب إليك.

